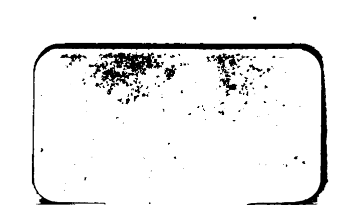






GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Dr. A. SCHWEGLER

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. KARL KÖSTLIN
PROFESSOR IN TÜBINGEN

DRITTE VERMEHRTE UND VERBESSERTE AUFLAGE



FREIBURG I/B. UND TÜBINGEN 1882
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Dr A. SCHWEGLER

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr KARL KÖSTLIN
PROFESSOR IN TÜBINGEN

DRITTE VERMEHRTE UND VERBESSERTE AUFLAGE





FREIBURG I/B. UND TÜBINGEN 1882
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorwort.

Die von mir aus dem Nachlass Schwegler's herausgegebene Geschichte der griechischen Philosophie erscheint hier in dritter Bearbeitung [1]. Ich habe bei derselben, wie schon bei der zweiten, mir hauptsächlich diess zum Ziele gesetzt, diejenigen Stellen und Abschnitte, welche bisher noch zu kurz behandelt waren, gehörig zu vervollständigen, soweit der Umfang des auf übersichtliche Zusammenfassung des Stoffes angelegten Buchs es gestattete. Neuere Forschungen sind dabei überall berücksichtigt worden.

Grössere Zusätze und Erweiterungen habe ich vor Allem bei Plato für nothwendig gehalten. Hinzugekommen ist hier einmal eine genauere Ausführung der historisch-genetischen Uebersicht über Entstehung und Zeitfolge der platonischen Schriften; bei dieser Ausführung konnte ich mich fast durchgehends an das von Schwegler Herrührende anschliessen, da ich wie er die K. Fr. Hermann'sche Ansicht stets als die im Wesentlichen richtige betrachtet habe. Ebenso habe ich die Lehren Plato's von den Ideen und von der Materie eingehender

1) Eine griechische Uebersetzung der ersten Auflage ist 1867 in Athen herausgekommen u. d. T.: Ιστορια της παρ' Ελλησι φιλοσοφιας συνταχθεισα μεν υπο Αλβερτου Σουεγλεριου, διδακτορος και καθηγητου της φιλοσοφιας, διασκευασθεισα δε και συντελεσθεισα υπο Καρολου Κοιστλινιου, διδακτορος και καθηγητου της φιλοσ. ἐν Τυβιγγῃ, mit ausführlichen Quellenbelegen und vielen andern Zusätzen vermehrt, υπο Δημητριου Αλεξανδρου Χαντζερη, διδακτορος της φιλοσοφιας, εν Αθηναις, τυποις Χ. Νικολαιδου Φιλαδελφεως. 1867.



Einleitung.

§ 1. Begriff und Methode der Geschichte der Philosophie.

1. Die Philosophie ist denkende Betrachtung der Dinge. Sie unterscheidet sich von den besondern Wissenschaften dadurch, dass sie nicht die Erforschung und Darstellung eines empirisch Gegebenen zum Gegenstand und Zweck hat, wie z. B. die Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaft, sondern vielmehr über die Erfahrung hinausschreitet zur Erforschung der letzten Gründe des realen Seins und Geschehens. Jede andere Wissenschaft hat Voraussetzungen, die sie unbewiesen aufnimmt: so setzt die Physik die Begriffe Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit stillschweigend voraus; für das Civil- und Criminalrecht ist der Begriff des Eigenthums ein gegebener Begriff [1]). Erst die Philosophie stellt Untersuchungen über diese Begriffe und Voraussetzungen an, und es ist diess ihre eigenthümliche Aufgabe [2]). Zwar lässt sich

1) Der Jurist z. B. setzt ohne Weiteres voraus, dass es Eigenthum gibt; als Civilist untersucht er das Rechtsverhältniss von Mein und Dein und setzt Regeln fest für die Rechtsstreitigkeiten über das Eigenthum; als Criminalist setzt er Strafen fest für Verletzungen des Eigenthums: ob es aber vernünftig ist, dass es Eigenthum gibt, ob, wie die Communisten sagen, das Eigenthum Diebstahl ist oder nicht, das untersucht der Rechtsphilosoph, nicht der Jurist; dass es Eigenthum gibt, ist ihm Voraussetzung, Thatsache. Der Physiker wendet die Kategorie von Ursache und Wirkung an, aber untersucht sie nicht; ob eine endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen oder ein πρῶτον κινοῦν anzunehmen sei, das zu erforschen ist nicht Sache des Physikers. Ebenso sind die Begriffe von Raum und Zeit für den Physiker Voraussetzung, für den Philosophen Problem.

2) Ebenso definirt Aristoteles die Philosophie. Die Wissenschaft

zwischen der Philosophie und den besondern Wissenschaften keine feste Grenzlinie ziehen; auch haben über den Umfang der Philosophie zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten geherrscht, so dass die Grenzen dessen, was in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleichbleibenden Norm gemessen werden können [3]). Im Allgemeinen aber lässt sich hierüber folgende Norm aufstellen: die Geschichte der Philosophie habe zu ihrem Gegenstand diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, welche im Laufe der Zeit über die letzten Ursachen und obersten Gesetze, über Wesen und Zusammenhang der geistigen und natürlichen Welt angestellt worden sind.

2. Die Philosophie hat eine Geschichte oder zeitliche Entwicklung. Sie existirt nicht als fertiges System des Wissens, sondern nur in der Form verschiedener aufeinanderfolgender Zeitphilosophieen. Es hat diess darin seinen Grund, dass die Philosophie demselben Gesetze allmäliger Entwicklung untersteht, wie das Geistesleben der Menschheit überhaupt, und dass sie mit diesem und seiner Entwicklung aufs engste zusammenhängt. Das Geistesleben der Menschheit ist nicht mit einem Male fertig und steht nie und nirgends still; wir sehen es vielmehr im Lauf der Weltgeschichte in steter langsamerer oder schnellerer Aenderung begriffen; wir sehen, wenn wir die verschiedenen Epochen der Weltgeschichte unter einander vergleichen, dass in ihnen auch verschiedene Anschauungen vom Wesen der Dinge oder verschiedene Weltanschauungen geherrscht haben, und wir können nicht verkennen, dass diese verschiedenen Entwicklungsstufen im Grossen und Ganzen zugleich einen Fortschritt des menschlichen Geistes zu einer stets zu-

---

unterscheidet sich nach ihm von der Erfahrung durch das λόγον ἔχειν, dadurch, dass sie τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζει, während die Empirie nur das ὅτι weiss (Arist. Met. I, 1, 15.). Es bewegt sich folglich die Philosophie περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς I, 1, 25. Genauer: sie ist die Wissenschaft der obersten oder letzten Ursachen und Gründe, ἡ τῶν πρώτων καὶ αἰτίων θεωρητική I, 2, 14.

3) Es ist in alten Zeiten Vieles zur Philosophie gerechnet worden, was heutzutage eine besondere Wissenschaft bildet. Bei Aristoteles Zoologie u. s. w.; noch bei Cartesius die Mechanik.

nehmenden Bereicherung und Vertiefung seines Wissens von sich und von der Welt darstellen. Daran nun hat und nimmt die Philosophie den innigsten Antheil. Da sie denkende Betrachtung der Dinge oder Erforschung der letzten Prinzipien der Dinge ist, so hat sie die zu dieser Erforschung gehörigen Probleme im Laufe der Zeit immer vollständiger aufgesucht und zum Bewusstsein gebracht und immer wieder neue Versuche zu ihrer Lösung gemacht, sie hat zu aller Zeit die Haupt- und Grundfragen des Erkennens, welche sich dem denkenden Geiste bestimmter Epochen aufdrängten, ins Auge gefasst und dieselben in Gemässheit der jedesmaligen Bildungsstufe der Menschheit zu beantworten gesucht, kurz, sie ist stets weiter und weiter geschritten Hand in Hand mit der menschlichen Gesammtentwicklung. Nur darf man diese Idee organischen Fortschrittes nicht so übertreiben, wie von Hegel geschehen ist. Hegel behauptet, in der Geschichte der Philosophie herrsche eine logische Nothwendigkeit; sie stelle einen streng gesetzmässigen Process dar, und die zeitliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme entspreche der logischen Aufeinanderfolge der reinen Begriffe [4]). Allein diese Ansicht lässt sich

---

4) Geschichte der Philosophie I, 43: ich behaupte, dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee (Sein, Werden, Dasein, Fürsichsein, Quantität, Grad, Maass, Wesen und Erscheinung; Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Zweck). Ich behaupte, dass wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Aber es ist ganz unmöglich, jedes System der Philosophie auf einen logischen Grundbegriff zurückzuführen. Zeller Jahrb. der Gegenw. 1843. Oct. Nro. 53: Diese Ansicht Hegels ist eine Verkennung des eigenthümlichen Charakters der Geschichte, eine Vermischung des Logischen und Historischen. Die Logik hat zu ihrem Gegenstand nur das Reich der abstracten Begriffe, noch abgesehen von ihrer Verwirklichung in Natur und Geist; diejenige Speculation dagegen, die Gegenstand der Geschichte der Philosophie ist, ist auf das ganze Gebiet des Seienden gerichtet. Das System der Philosophie beginnt mit dem abstractesten Be-

weder beweisen, noch ohne Willkür und Gewaltthätigkeit mit dem vorliegenden historischen Thatbestand in Einklang setzen. Die Geschichte der Menschheit und ihrer Ideen stellt allerdings einen Fortschritt dar, aber keinen stetigen, sondern nur im grossen Ganzen; im Kleinen bewegt sie sich in Schlangenlinien, oft in Rückschritten, oft in Sprüngen. So weist auch die griechische Philosophie zwar eine grosse Gesetzmässigkeit der Entwicklung, aber keinen stetigen, gleichmässigen Fortschritt auf, sondern sie hat Hand in Hand mit dem übrigen Geistesleben der Griechen verschiedene Lebensalter durchlaufen, gekeimt, geblüht und gealtert. Die vorsokratische Philosophie stellt gewissermassen die Jugendzeit, die platonisch-aristotelische Philosophie das Mannesalter, die neuplatonische Philosophie das Greisenthum des griechischen Geistes dar. Unter diesen Umständen muss es für den Geschichtschreiber der Philosophie die erste Aufgabe sein, den historischen Thatbestand zu ermitteln, was nur auf dem Wege der historisch-kritischen Forschung geschehen kann. Erst wenn das historische Material in möglichster Vollständigkeit gesammelt und kritisch festgestellt ist, kann in zweiter Reihe die Frage eintreten, ob und wie weit und in welcher Beziehung ein jedes System einen Fortschritt in Erfassung der philosophischen Idee bilde.

§ 2. Die Quellen und Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Quelle unserer Kenntniss der griechischen Philosophie sind natürlich in erster Reihe die Schriften der griechischen Philosophen selbst. Von diesen hat sich jedoch nur ein verhältnissmässig sehr kleiner Theil erhalten: von den fruchtbar-

---

griff: die Geschichte der Philosophie gerade mit dem Concretesten, mit der Betrachtung des sinnlichen Daseins. Hegel hält auch seinen Kanon gar nicht fest, und gibt ihn bald gänzlich auf. Die Jonier, die auch er an die Spitze stellt, haben zum Prinzip die Materie, die erst am Schlusse der Logik zum Vorschein kommt. Dann kommen die Pythagoreer mit dem Prinzip der Zahl, die im System der Logik viel später kommt, als z. B. das Prinzip des Werdens (Heraklit). Das Zusammentreffen hört sehr bald auf: Sein = Eleaten, Werden = Heraklit, Fürsichsein = Atomistik. Damit ist der Parallelismus zu Ende.

sten griechischen Philosophen, einem Demokrit [1]), Chrysipp [2]) ist auch nicht eine einzige Schrift auf uns gekommen: überhaupt steht, quantitativ angesehen, das Erhaltene ausser allem Verhältniss zum Verlorenen, so reich war die Philosophie des griechischen Volks. Es ist unter diesen Umständen ein Glück, dass wenigstens das wissenschaftlich Bedeutendste uns gerettet worden ist: die platonischen Schriften vollständig, von den aristotelischen zwar nur der kleinere, etwa ein Sechstheil, aber wie es scheint, wichtigere Theil; auch den Neuplatonismus und den späteren Stoicismus und Skepticismus kennen wir aus den Originalquellen selbst. Für die übrigen griechischen Philosophen dagegen sind wir auf zwei subsidiäre Quellen beschränkt, nämlich: 1) Berichterstattungen Dritter, 2) Auszüge und Citate, durch die uns Bruchstücke der verlorenen Schriften erhalten worden sind.

1. Berichte über die Systeme der frühern Philosophen geben ausser Xenophon schon Plato nnd Aristoteles, aber beide nicht in historischem, sondern in dogmatischem Interesse: d. h. nicht in der Absicht, die Lehren ihrer Vorgänger objectiv darzustellen, sondern zu dem Zweck, das Wahre daran für ihren eigenen Gebrauch abzusondern, oder durch Widerlegung derselben die abweichende eigene Lehre zu begründen. So beginnt z. B. Aristoteles seine Metaphysik mit einer ausführlichen historisch-kritischen Einleitung, in welcher er die vier Grundprinzipien, die er aufstellt, durch die Nachweisung zu rechtfertigen sucht, dass die Prinzipien sämmtlicher früheren Philosophen sich auf diese vier reduciren lassen. Diese Nachweisung, so werthvoll sie für uns ist, ist doch kein streng historischer Bericht, da Aristoteles in der Darstellung der früheren Philosopheme mit grosser Freiheit verfährt, und dieselben meistens in seine eigene Terminologie übersetzt. Aristoteles hat ausserdem auch eigene Monographien über die pythagoreische Philosophie, über Archytas, die Eleaten, Gorgias, die platonischen Ideen u. s. w. geschrieben (D. L. V, 22. 25): doch lässt sich der Charakter derselben aus den wenigen Bruchstücken,

---

1) Diogenes Laërtius IX, 46 ff.

2) D. L. VII, 180.

die davon übrig sind, nicht beurtheilen. Die Schüler des Aristoteles haben, der realistischen Gesinnung ihres Meisters getreu, diese historisch-philosophischen Studien fleissig gepflegt. Unter ihnen hat besonders Theophrastus zahlreiche und umfassende Schriften zur Geschichte der Philosophie verfasst (D. L. V, 42—49): wohl die meisten Notizen, die wir bei späteren Schriftstellern finden, sind aus ihm entlehnt: besonders häufig citirt ihn Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik. Andere Peripatetiker, die Werke biographischen Inhalts hinterliessen, von denen wir meist durch Diogenes von Laërte Kunde haben, sind Aristoxenus, Klearchus, Phanias, Strato. Besonders reich an Schriften περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων oder περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων war die alexandrinische Literatur: alle diese Geschichtswerke sind verloren, liegen aber den auf uns gekommenen Compilationen zu Grund. Reichen Stoff, besonders für die Geschichte der stoischen und epikureischen Lehre, enthalten Plutarch's (unter Hadrian) moralische Abhandlungen: doch kann die kurze Geschichte der Philosophie, die unter Plutarch's Namen auf uns gekommen ist (sie führt den Titel περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις), bei ihrer grossen Oberflächlichkeit und Zusammenhangslosigkeit nicht für ein ächtes Werk Plutarch's, sondern nur im besten Fall für einen Auszug aus einem solchen gelten. Auch unter des Arztes Galenus [3]) Werken befindet sich eine kleine Geschichte der Philosophie, die jedoch bis auf die ersten Capitel mit der angeführten Schrift Plutarch's übereinstimmt, und aus einem und demselben ausführlicheren Werke excerpirt zu sein scheint. Aus anderer Quelle stammen die unter den Schriften des Kirchenvaters Origenes überlieferten Philosophumena, die sich jetzt als Theil eines grössern, gegen die gnostischen Häresen gerichteten Werks ausgewiesen haben, aber gleichfalls nur eine oberflächliche Uebersicht geben (Ausgaben von Miller, Oxford 1851; von Duncker und Schneidewin, Göttingen 1859; von Cruice Par. 1860). Unter diesen Umständen ist das Werk des Diogenes Laërtius (von Laërte in Cilicien, wahrscheinlich unter Septimius Severus) περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφ-

3) geb. 131, Leibarzt des Kaisers Commodus.

θεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα (Ausgaben von Menagius 1664, Meibom 1692, Hübner 1828, Cobet 1850) unsere Hauptquelle, da er, so unkritisch er auch zusammenträgt, doch durch verhältnissmässige Ausführlichkeit sich auszeichnet, und durch die häufige Nennung seiner Gewährsmänner doch Anhaltspunkte für historische Kritik in sich trägt. Seine chronologischen Angaben hat Diogenes grösstentheils aus Apollodor's (um 140 v. Chr.) metrisch abgefasster Chronik geschöpft. — Auch unter den römischen Schriftstellern sind von grossem Belang für die Geschichte der griechischen Philosophie Lucretius (in seinem Lehrgedicht de natura rerum), Cicero und Seneca.

2. Systematische Auszüge aus den Schriften der griechischen Philosophen verdanken wir dem Johannes von Stobi (in Macedonien, wahrscheinlich aus dem 6ten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung), der gegen fünfhundert grösstentheils verlorene Dichter und Prosaiker excerpirt, und diese Excerpte unter gewisse Rubriken zusammengestellt hat. Seine Auszüge bilden in den Handschriften zwei verschiedene Werke, von denen das eine den Titel »physische und moralische Eclogen« (Ausg. von Heeren 1792 ff. Meineke, 1860. 1864), das andere den Titel »Florilegium« oder »Sermonen« (Ausg. von Gaisford, Oxford 1822, Meineke, 1855 ff.) führt. Auch der Neuplatoniker Simplicius um 530 hat in den gelehrten Commentaren, die er zu mehreren Schriften des Aristoteles und namentlich zu dessen Physik verfasst hat, schätzbare Bruchstücke aus den Schriften der älteren, besonders der vorsokratischen Philosophen aufbewahrt; ähnlich schon früher (im dritten Jahrhundert n. Ch.) der Skeptiker Sextus der Empiriker. Endlich haben sich in dieser Beziehung auch einige Kirchenväter verdient gemacht, besonders Clemens von Alexandrien in seinen Στρώματα, Origenes in seiner Widerlegung des Celsus, und Eusebius in seiner Praeparatio evangelica — Schriften, die in apologetisch-polemischem Interesse zahlreiche Aussprüche griechischer Philosophen citiren.

3. Beide Quellen, die resumirenden Berichte und die wörtlichen Citate, ergänzen einander, und dienen sich gegenseitig zum Regulativ. Dabei bleibt zwar der subjectiven Beurthei-

lung noch ein weiter Spielraum übrig; aber im Ganzen dürfen wir uns versichert halten, durch sorgfältige Benützung beider Quellen und genaue Ausmittlung der innern Beziehungen zwischen den Systemen ein klares und vollständiges Bild von den Entwicklungen der griechischen Philosophie entwerfen zu können.

4. Neuere Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie:

a) vom Standpunkt der wolf'schen und kant'schen Schule.

Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 1791 ff. (wolfische Philosophie.)

Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1796 ff. (litt., historische Gelehrsamkeit.)

Tennemann, Geschichte der Philosophie. 1788 ff. (kantisch.)

Reinhold, Gesch. der Philosophie. 1828 ff. (Dess. Lehrb. 1836.)

Fries, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 1837. 1840.

b) schelling'sche und schleiermacher'sche Schule:

Ast, Grundriss. 1807. 2te Aufl. 1825.

Rixner, 3 Bde. 1ste Aufl. 1822. 2te Aufl. 1829.

Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 4 Thle 1827—1834.

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ritter. 1839.

Ritter, Geschichte der alten Philosophie. 4 Bde. 1ste Aufl. 1828—34, 2te Aufl. 1836—39.

Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. I. Bd. 1835. II, 1. 1844. II, 2, 1. 1853. 2. 1857. Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie 1862. 1864.

c) hegel'sche Schule:

Hegel, Vorlesungen. 3 Bde. 1833—36. 2te Aufl. 1840—42.

Wendt, neue Bearbeitung von Tennemann. 1r Bd. 1829.

Marbach, Lehrb. der Gesch. der Philosophie. 1. 1838. 2. 1841.

Braniss, Geschichte der Philosophie seit Kant, 1r Bd. (Geschichte der Philosophie bis auf Kant) 1842.

Zeller, die Philosophie der Griechen, 3 Thle. 1ste Aufl. 1844—1852. 2te Aufl. 1856—1868. 3te Aufl. 1869—1880. 4te Aufl. 1876 ff.

Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1r Bd. 1866.

d) herbart'sche Schule:

Strümpell, Geschichte der griechischen Philosophie. 1854 ff.

Thilo, kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. I. 1876.

Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie. 1ste Aufl. 1854. 2te Aufl. 1863.

Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 1ste Aufl. 1862. 6te Aufl. 1880 (von Heinze).

Lewes, Geschichte der alten Philosophie, a. d. Engl. 1871. 1873.

Byk, die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung dargestellt. 1876. 1877.

§ 3. Eintheilung der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Geschichte der griechischen Philosophie gliedert sich in vier Perioden:

a) Die erste Periode bildet die vorsokratische Philosophie, welche sich dadurch charakterisirt, dass ihre Forschung noch einseitig auf die objective Welt, auf die Natur gerichtet, dass sie überwiegend Naturphilosophie ist [1]). Dass

---

1) Diog. L. III, 56: »Wie die älteste Tragödie nur Einen Schauspieler hatte, Aeschylus dagegen einen zweiten, Sophokles einen dritten einführte und hiemit die Tragödie vollendete, so war auch die Philosophie anfangs einartig, nämlich Naturforschung (ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός), darauf hat Sokrates die Ethik, in dritter Reihe Plato die Dialektik hinzugefügt und das System der Philosophie vollendet.« Dasselbe sagt Attikus bei Euseb. Praep. Ev. XI, 2. Aristokles ebendas. Cap. 3. — Aristoteles de part. anim. I, 1, p. 642, a, 24: »Das ὁρίζεσθαι τὴν οὐσίαν oder das Feststellen der Begriffe war vor Sokrates nicht bekannt: mit Sokrates aber kam es auf, wogegen τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως aufhörte.«

das griechische Philosophiren diesen Ausgangspunkt genommen hat, ist vollkommen erklärlich: denn es liegt in der Natur der Sache, dass der Mensch zuerst dasjenige zum Gegenstand seines Nachdenkens macht, was vor seinen Augen liegt, die ihn umgebende Welt, das Sein, und dass er seine Reflexion erst viel später auf sich selbst, auf das Innere des Geisteslebens, richtet und über dieses, z. B. über die Möglichkeit und die Bedingungen des Erkennens und Wissens, nachzudenken beginnt. — Die Philosophen dieser Periode haben auch Das mit einander gemein, dass sie vor Allem nach einem letzten Prinzip der Natur forschten, aber in der Durchführung desselben durch die concreten Sphären des Daseins über verhältnissmässig dürftige Anfänge nicht hinausgekommen sind. Es lässt sich desshalb die Lehre eines jeden Philosophen dieser Periode in eine kurze These zusammenfassen. So reduzirt sich die Philosophie des Thales auf den Satz: Alles ist aus Wasser; die pythagoreische Philosophie auf den Satz: Alles ist Zahl; die eleatische Philosophie auf die These: nur das unverändert Seiende oder das »Eins« ist. Man kann daher diese erste Periode der griechischen Philosophie die Periode der Prinzipien nennen.

b) Die Periode der Intellectualsysteme, der Systeme des Begriffs, die von drei, im Verhältniss von Lehrern und Schülern zu einander stehenden Philosophen, von Sokrates, Plato und Aristoteles, repräsentirt ist. Von diesen drei Männern hat Sokrates den Grundgedanken, aus dem die beiden grossen Systeme seiner Nachfolger erwachsen sind, ausgesprochen; er ging vom Object zum Subject, vom Sein zum Wissen zurück; er erklärte die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens für die wesentlichste Aufgabe der Philosophie und lehrte, dass nur die Erkenntniss des Begriffs ein wahres wirkliches Wissen sei. Plato sofort hat in dieser Lehre des Sokrates wiederum ein Prinzip für die Erkenntniss des Objectiven gesucht; er hat aus ihr die Folgerung gezogen, dass die Idee oder das allgemeine und bleibende Wesen der Dinge, wie wir es im Begriffe erfassen, nicht nur das wahre Object des Wissens, sondern auch das wahre Sein sei, und er hat von dieser Grundansicht aus in seiner Ideenlehre die Fundamente alles philosophischen Idealismus gelegt. Aristoteles end-

lich hat diese Ansicht Plato's, dass der Begriff das Wesen der Dinge sei, zwar getheilt, und er steht somit auf Einem Boden mit ihm; aber das Verhältniss des Begriffs zur gegebenen Wirklichkeit hat er anders bestimmt, als Plato. Während nämlich Plato Idee und Erscheinungswelt in Gegensatz zu einander stellt und die Dinge nur als unvollkommene Abbilder der von ihnen getrennt für sich bestehenden Idee gelten lässt, sieht Aristoteles in dem Begriffe die Form der Dinge selbst, er betrachtet ihn als das in der Materie thätige Formprinzip, welches sich selbst zu der ganzen Mannigfaltigkeit von Arten und Stufen des gegebenen Seins spezifizirt und daher nicht als der Gegensatz, sondern als die immanente belebende Seele der Wirklichkeit gedacht werden muss.

c) Die dritte Periode bilden die Systeme der Subjectivität, die sich von den Systemen der vorangegangenen Periode dadurch unterscheiden, dass es ihnen nicht sowohl um die objective Erkenntniss der realen Welt, als um die Auffindung und Aufstellung eines Prinzips oder practischen Regulativs für das subjective Leben zu thun ist. Sie haben kein theoretisches Interesse an den Dingen, sondern die Wissenschaft hat nach ihnen nur die Bildung des Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zum Zweck: wesswegen sie das Hauptgewicht auf die Ethik legen. Hieher gehören zwei philosophische Systeme: der Stoicismus und der Epikureismus. Zur Seite steht ihnen der Skepticismus, der, schon durch frühere ähnliche Richtungen vorbereitet, die Möglichkeit alles objectiven Erkennens leugnet.

d) Die vierte Periode bildet das neuplatonische Philosophiren, das einerseits, wie die Systeme der dritten Periode. vom subjectiv practischen Bedürfniss des Menschen ausgeht, andrerseits, wie die der zweiten, ein ideales Princip der objectiven Welt aufstellt und so die Bestrebungen der beiden vorangehenden Epochen in sich zur Einheit zusammenfasst.

Erster Abschnitt.

Die vorsokratische Philosophie.

Mullach, Fragmenta Philosophorum Graecorum. Vol. I. 1860. Vol. II. 1867.

§ 4. Eintheilung der vorsokratischen Philosophie.

Die vorsokratische Philosophie stellt sich in drei philosophischen Richtungen oder Schulen dar, die fast gleichzeitig neben einander geblüht haben. Diese drei Richtungen sind a) die Philosophie der Jonier, b) die Philosophie der Pythagoreer, c) die Philosophie der Eleaten. Die Philosophen dieser drei Schulen haben Eines mit einander gemein: nämlich, dass sie nach dem Wesen der Dinge, nach Grund und Prinzip des Universums, geforscht haben; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, dass sie dieses Wesen und Prinzip der Dinge verschieden bestimmen. Die Jonier finden die Substanz und Ursache der Dinge in einem materiellen sinnlichen Grundstoffe, aus dem alles einzelne Sein entstehe. Die Pythagoreer führen das Reale nicht auf ein stoffliches, sondern auf ein mathematisches Prinzip zurück, auf die Zahl, und lassen aus ihr die Welt und ihre Ordnung und Bewegung hervorgehen. Die Eleaten endlich fassen die Welt als reines, d. h. als ewiges, unveränderliches und allerorten sich selbst gleiches Sein auf und arbeiten damit bereits denjenigen Systemen einer spätern Zeit vor, welche über das vergängliche und wechselnde sinnliche Sein sich zu erheben gesucht haben. — Den Uebergang von diesem vorsokratischen Philosophiren zu den Systemen der zweiten Periode bildet die Sophistik. Während nämlich die vorsokratische Philosophie bisher unmittelbar auf die Erkenntniss des Objects losgesteuert war, in der unbefan-

genen Voraussetzung, dass das Subject die objective Welt erkennen könne, ohne vorher die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens zu untersuchen: wirft die Sophistik die Frage nach dieser Möglichkeit auf, und stellt die Befähigung des Menschen zur objectiven Erkenntniss der Dinge in Zweifel. Da jedoch die Sophistik hiedurch die intellectualistischen Systeme der zweiten Periode nur negativ, nicht positiv, vorbereitet, so wird sie richtiger zur ersten als zur zweiten Periode gerechnet.

§ 5. Die Jonier.

Innerhalb der jonischen Philosophie lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die schon Aristoteles (Met. I, 3, 16 ff.) unterschieden hat. Die älteren Jonier haben die Substanz der Dinge, das Grundwesen zu entdecken gesucht, aus welchem die Dinge hervorgehen, die jüngeren haben nach den bewegenden Ursachen, nach dem Grund des Entstehens und Vergehens der Dinge geforscht, nnd von diesem Gesichtspunkt aus auch den Urstoff derselben bestimmt. Für jene war, wie Aristoteles sich ausdrückt, die ὕλη oder das ὑποκείμενον, für diese die ἀρχὴ τῆς κινήσεως das Grundproblem. Wir unterscheiden hiernach innerhalb der jonischen Philosophie a) Systeme der Substanzialität (Thales, Anaximander, Anaximenes); b) Systeme der Causalität (Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit).

§ 6. Thales.

a) An die Spitze der Geschichte der griechischen Philosophie wird von den Alten insgemein Thales von Milet gestellt. Er wird zwar auch den sieben Weisen beigezählt, vermöge seiner Richtung auf ethisch-politische Weisheit; und selbst Plato scheint ihn noch nicht zu den eigentlichen Philosophen zu rechnen, indem er ihn wegen seiner technischen Erfindungen lobt, und mit Anacharsis dem Scythen zusammenstellt [1]); Ari-

1) Plat. Rep. X, p. 600, a: ἀλλ’ οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλαὶ ἐπίνοιαι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἤ τινας ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε πέρι τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου.

stoteles dagegen bezeichnet ihn bestimmt als den Anfänger (ἀρχηγὸς) philosophischer Naturforschung [2]); diesem Urtheil sind dann auch die späteren Geschichtschreiber gefolgt [3]).

b) Das Geburtsjahr des Thales wird von den alten Chronologen in Olymp. 35,1 = 640 v. Chr., sein Todesjahr in Olymp. 58 (= 548—545 v. Ch.) gesetzt [4]). Den sichersten chronologischen Anhaltspunkt bietet die Angabe des Herodot (I, 74), Thales habe die Sonnenfinsterniss vorhergesagt, die während einer Schlacht zwischen den Lydern und Medern eingetreten sei. Diese Sonnenfinsterniss fällt nach der Berechnung neuerer Astronomen ins Jahr 585 [5]), was zu der obigen Zeitangabe recht wohl passt. Die mannigfachen Züge praktischen Verstandes [6]) und politischer Weisheit, die von ihm überliefert

2) Arist. Met. I, 3, 7: Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης (d. h. der nach dem Grundstoff forschenden) ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.

3) Z. B. Diog. L. I, 122. Andere Stellen bei Menage zu Diog. Laërt. I, 24. 27.

4) Apollodor bei Diog. L. I, 37. Zustimmend Hermann de phil. jon. aetat. 1849, p. 22.

5) Die von den Alten in Verbindung mit historischen Ereignissen erwähnten Finsternisse bilden die sicherste Grundlage für die Chronologie. Solche Finsternisse sind: die Sonnenfinsterniss beim Aufbruch des Xerxes aus Sardes, Herodot. VII, 37; die Mondsfinsterniss am Tag vor der Schlacht bei Pydna u. a. In Beziehung hierauf gab die fürstlich Jablonowskische Gesellschaft zu Leipzig die Preisaufgabe: es sollen die wichtigsten Finsternisse, die aus dem Alterthum überliefert sind, berechnet werden. Diese Preisaufgabe hat Zech gelöst: »Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des classischen Alterthums erwähnt werden.« 1853. Die Sonnenfinsterniss des Thales nun setzt Zech a. a. O. S. 57 ins Jahr 585 v. Chr., 27. Mai, was zu den chronologischen Angaben über Thales gut passt. Eine Vorhersagung auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt war jedoch die des Thales nicht; er hatte nur eine Epoche d. h. eine Reihe von Jahren berechnet, innerhalb welcher eine totale Sonnenfinsterniss wiederkehren werde, und die Finsterniss war wirklich in dem letzten Jahre jener Epoche eingetreten. So nach Herodot I, 74 H. Martin in der Révue archéologique Par. 1864. S. 170 ff. (angeführt von Zeller I, 169).

6) Arist. Pol. I, 11: »Als man dem Thales wegen seiner Armuth vorwarf, dass die Philosophie nutzlos sei, soll er, da er mittelst der Astrologie eine ergiebige Oliven-Erndte vorhersah, noch vor Ablauf des Winters alle Oelpressen in Milet gepachtet haben. Als sodann die Oliven-Erndte herbeigekommen, und eine allgemeine Nachfrage nach Oelpressen

werden, lassen schliessen, dass er unter seinen Zeitgenossen eine hervorragende Stellung eingenommen hat. So wird von ihm erzählt, er habe beim Uebergange des Crösus über den Halys die Abdämmung dieses Flusses geleitet (Hdt. I, 75, Diog. L. I, 38), und den von den Persern bedrängten Joniern zur Errichtung eines Bundesraths in Teos gerathen (Hdt. I, 170).

c) Was als Philosophie des Thales glaubhaft überliefert wird, besteht in dem Einen Satze: Alles sei aus Wasser, das Wasser sei der Grundstoff der Dinge [7]). Wie er diesen Satz begründet [8]), wie er die einzelnen Naturerscheinungen und Naturveränderungen aus dem von ihm angenommonen Grundstoff abgeleitet, ja, ob er eine solche Ableitung überhaupt versucht hat [9]), diess haben schon die Alten nicht mehr gewusst, und

---

gewesen sei, habe er die von ihm gepachteten Pressen zu hohem Preise vermiethet und auf diese Weise viel Geld zusammengebracht. Er habe hiedurch den Beweis geführt, dass es für die Philosophen leicht ist, reich zu werden, wenn sie nur wollen; nur sei eben das nicht der Gegenstand ihres Strebens.« Dasselbe Diog. L. I, 26. — Ein Gegenstück hiezu bildet die Erzählung über Thales bei Plato Theaet. 174, a: Thales soll einst, als er Astronomie trieb und gegen den Himmel sah, in eine Cisterne gefallen sein, da soll ihn eine thracische Sclavin ausgelacht haben, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

7) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 1: ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. Cic. Acad. II, 37: Thales ex aqua dixit constare omnia. Den Terminus ἀρχή soll erst Anaximander gebraucht haben (s. § 7.)

8) Aristoteles sagt Met. I, 3, 8: »Vielleicht (ἴσως) schöpfte er seine Ansicht daraus, dass die Nahrung aller Dinge feucht ist, und das Warme sich aus dem Feuchten entwickelt, ferner daraus, dass der Same aller Dinge eine feuchte Natur hat.« Diess also nur Vermuthung des Aristoteles, nicht positive Ueberlieferung. Andere Motive leihen ihm Spätere, z. B. Simplic. in Phys. fol. 8: Θαλῆς εἰς τὸ γόνιμον (Zeugungskraft) καὶ τρόφιμον (Nährkraft) καὶ συνεκτικὸν (verbindende —) καὶ ζωτικὸν (belebende Kraft) καὶ εὐτύπωτον (Bildsamkeit) τοῦ ὕδατος ἀπεῖδεν. Allein es fragt sich, ob er seine Ansicht wirklich in dieser Art philosophisch begründet hat. Er lehrte auch, die Erde schwimme auf dem Wasser (Arist. Met. I, 3, 7: τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι. De coel. II, 13): vielleicht hängt seine Lehre, dass die Welt aus dem Wasser entstanden sei, mit dieser Ansicht zusammen.

9) Nach Theophrast hat zuerst Anaximenes den Process des Wer-

es gibt hierüber keine sichere Ueberlieferung. Ueberhaupt ist Alles, was von den philosophischen Ansichten des Thales berichtet wird, noch gänzlich sagenhaft; eine Schrift von ihm wird nirgends angeführt [10]), und Aristoteles nennt, wo er von ihm spricht, immer nur die Sage als seine Quelle [11]). Wenn ihm daher spätere Berichterstatter sehr entwickelte Philosopheme, z. B. die Idee einer Weltseele oder eines weltbildenden Geistes [12]) (νοῦς), die Unsterblichkeitslehre [13]) u. s. w. zuschreiben, so sind diess Angaben, die nicht aus ächter Ueberlieferung stammen, mit ausdrücklichen Erklärungen des Aristoteles im Widerspruch stehen, und daher keinen Glauben verdienen [14]). Nach Aristoteles, dem einzig sichern Gewährsmann hat sich

---

dens aus einer Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs hergeleitet (ap. Simpl. in Phys. fol. 32).

10) Arist. de anim. I, 2: ἔοικε καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον (Magnetstein) ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Diog. L. I, 23: κατά τινας σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν.

11) M. Anm. zu Met. 1, 3, 8. Z. B. Arist. Met. I, 3, 11: Θαλῆς λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι. De coel. II, 13: (τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι), τοῦτον ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον. Polit. I, 11: Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται κτλ.

12) Cic. de N. D. I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Stob. Eclog. I, p. 56: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες. Die Lehre vom Geiste findet sich zuerst bei Anaxagoras.

13) Diog. L. I, 24.

14) Grundlos ist es auch, wenn Brandis vermuthet (I. 117), Thales habe zu dem Urstoff eine Urkraft hinzugedacht. Er folgert diess aus den von Aristoteles überlieferten Behauptungen des Thales, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, Alles sei voll von Göttern (de anim. I, 5), und der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen bewege (de anim. I, 2 ob. Anm. 10). Aus diesen Aussagen lässt sich jene Folgerung nicht ziehen. Die zweite derselben besagt vielmehr blos diess: Th. führt die Kraft etwas zu bewegen auf eine ψυχή zurück; die erste, dehnt diess dahin aus, dass überall in der Welt höhere seelenhafte Wesen sind, die in ihr belebend und schaffend wirken. Thales lehrt durchgängige Beseeltheit der Materie (Hylozoismus), weiter nichts. Aristoteles läugnet ausdrücklich, dass die ältesten Physiologen die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden haben (Met. I, 3, 15. 18), und sagt von Anaxagoras, er habe mit seinem weltordnenden νοῦς eine grosse Neuerung aufgebracht (I, 3, 23).

das Philosophiren des Thales darauf beschränkt, dass er 1) den Grundstoff der Dinge aufgesucht, und 2) ihn im Wasser gefunden hat.

§ 7. Anaximander.

Schleiermacher über Anaximandros, Abh. der Berl. Akad. 1811, abgedr. in dessen W.W. III, 2, 171 ff.

Eine höhere Stufe der jonischen Naturphilosophie stellt der Milesier Anaximander dar. Er war nach der Angabe Apollodors (Diog. L. II. 2) Olymp. 42, 2 (=611 vor Chr.) geboren, folglich etwa 30 Jahre jünger, als Thales, dessen Schüler (ἀκουστής, ἀκροατής, ἑταῖρος) er genannt wird. Er war der Erste unter den griechischen Philosophen, der seine Lehre in einer philosophischen Schrift niedergelegt und veröffentlicht hat (Themist. Orat. XXVI), von der jedoch äusserst wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Sie war schon zu Apollodors Zeiten selten geworden (vgl. D. L. II, 2), und der gelehrte Simplicius hat sie bereits nicht mehr gekannt. Der Fortschritt, den Anaximander über Thales hinaus gethan hat, besteht in folgenden drei Punkten. Er hat

1. den Begriff des Urwesens oder Urgrunds, zu dessen Bezeichnung er zuerst den philosophischen Kunstausdruck ἀρχή gebraucht haben soll (Simplic. in Arist. Phys. f. 6. [1]) Orig. Philos. I, 6.), näher bestimmt, während Thales sich, wie es scheint, mit dem Ausdruck begnügt hatte, Alles sei aus Wasser. Er definirte dasjenige, was er ἀρχή nennt, als den ewigen [2]), unendlichen [3]) Grund, aus welchem Alles hervorgeht, und in welchen es wieder zurückkehrt. »Woher das Seiende seinen Ursprung hat — so lautet das bedeutendste Fragment, das aus der Schrift des Anax. auf uns gekommen ist —, in dasselbe hat es rechtmässiger Weise auch seinen Untergang, indem es Busse und Strafe gibt für die Ungerechtigkeit, nach

1) Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. f. 32: πρῶτος αὐτός ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.

2) Arist. Phys. III, 4: ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον. Orig. Philos. I, 6: ταύτην τὴν ἀρχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.

3) Simpl. in Arist. Phys. f. 32: ἄπειρον. Diog. L. II, 1.

der Ordnung der Zeit«[4]). In diesem tiefsinnigen Ausspruch voll alterthümlichen Gepräges erscheint alles endliche, bestimmte, selbstständige Sein, Leben und Wirken als Störung und Trübung des ruhigen harmonischen Zusammenseins der Dinge im Urgrund, als gegenseitige Feindschaft, als Raub und Ungerechtigkeit, für welche das Einzelsein dadurch Busse zu leisten hat, dass es nach der kurzen Freude fürsichseienden Lebens wieder im Urgrund untergeht.

2. Jedoch nicht nur begrifflich, auch materiell hat Anaximander sein Urwesen tiefer gefasst als Thales. Während Thales ein bestimmtes Element zum Prinzip gemacht hatte, geht Anaximander über die bestimmten Elemente, als ein Secundäres, hinaus, und setzt als Erstes ein Prius oder eine Vorstufe des elementarischen Daseins, einen qualitätslosen Urstoff (Diog. L. II, 1). Zwar sind die Alten nicht einig darüber, wie man sich das Urwesen des Anaximander näher zu denken habe (Schleierm. S. 175 ff.). Wenn jedoch Aristoteles bestimmt angibt[5]), Anaximander lasse die elementarischen Gegensätze aus seinem Urstoff sich ausscheiden, und wenn er ihn in dieser Beziehung denjenigen Physikern entgegensetzt, welche die Elemente durch Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs entstehen lassen, so ist zu vermuthen, dass dieser Urstoff selbst nichts Anderes war, als der Potenzzustand der Elementargegensätze, die chemische Indifferenz oder die noch ungeschiedene und bestimmungslose Einheit derselben. Für diese Auffassung spricht auch, dass Aristoteles einmal (Met. XII, 2, 5) die Urmischung (τὸ μῖγμα) des Anaximander als Beispiel für den Begriff des potenziellen Seins (τοῦ δυνάμει ὄντος) anführt[6]). Dass

4) Simplic. in Phys. f. 6: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν ἐς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

5) Ar. Phys. I, 4: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας (das Warme und Kalte) ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος.

6) ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δ' ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶν Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Vgl. Irenaeus contra haereses II, 14: Anaximander hoc quod immensum est omnium initium subjecit, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin. Die schon bei Simplicius u. A. erwähnte Ansicht, A's Prinzip sei ein μεταξὺ zwischen Wasser und Luft (S. in Arist. Phys. f. 104), genauer: ein ἀδιό-

das Urwesen des Anaximander als stofflich, als ὕλη zu denken ist, und nicht als dynamisches Prinzip, ist unzweifelhaft, da Anaximander insgemein zu den Physikern (φυσικοί) gezählt wird (zu den φυσικοὶ rechnet ihn Aristoteles Phys. I, 4; zu den φυσιολόγοι Ders. III, 4). Ungenau drücken sich Spätere (z. B. Diog. L. II, 1) so aus: Anaximander habe statt des Wassers oder eines andern bestimmten Elements das Unendliche, τὸ ἄπειρον, zum Prinzip gemacht. Gerade darin bestand, wie Aristoteles wiederholt erinnert (s. m. Anm. zu Met. I, 5, 28), der Hauptunterschied zwischen den jonischen Physiologen und den Pythagoreern, dass die Letztern das Unendliche als solches (αὐτὸ τὸ ἄπειρον) zu einem Prinzip der Dinge gemacht haben, während Jene ein materielles Substrat unterstellten, dem sie nur das Prädicat der Unendlichkeit beilegten. Das Letztere ist auch der Standpunkt Anaximanders: wenn er seinen Urgrund unendlich nennt, so bezeichnet er damit nur dessen unerschöpfliche Erzeugungsfähigkeit (Plut. de plac. phil. I, 3, 4: das Urwesen ist ἄπειρον, ἵνα ἡ γένεσις μηδὲν ἐλλείπῃ).

3. Anaximander zeigt sofort, wie die wirklichen Dinge aus dem unendlichen Urgrund hervorgegangen sind. Er lässt aus seinem qualitätslosen Urstoff, vermöge der ewigen Bewegung, διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως (Simpl. in Phys. f. 6.), die demselben inwohnt, die obersten elementarischen Gegensätze (ἐναντιότητες), das Kalte und Warme, sich ausscheiden, und aus diesem Grundgegensatz des Kalten und Warmen lässt er sodann, freilich mittelst phantastischer Annahmen, in welchen sich die Kindheit der damaligen Naturforschung spiegelt, die wirkliche Welt hervorgehen [7]. Das unendliche Urwesen ist aber dem Anaximan-

ριστόν τι, τοῦ μὲν ὕδατος λεπτότερον, τοῦ δὲ ἀέρος πυκνότερον (S. in Arist. de coelo f. 151), ist mit grosser Gründlichkeit wieder aufgenommen und vertheidigt in der Schrift von Dr. Lütze, Ueber das Ἄπειρον Anaximander's, 1878. Allein: dass A.'s ἀρχή, wie quantitativ ἄπειρος, so qualitativ ἀόριστος gewesen, ist von Theophrast (Simpl. Ar. Phys. fol. 6), Porphyr (f. 32) u. A. (Schleiermacher S. 175) so entschieden bezeugt, dass jenes μεταξύ κ. τ. λ. immer noch zu bestimmt lautet und das λεπτότερον ὕδατος, πυκνότερον ἀέρος auf Rechnung der Interpreten kommen zu müssen scheint (s. bei L. selbst S. 132).

7) Die Erde gebiert lebende Wesen, die aus Wasserblasen hervorwachsen, und mit einer dornigen Rinde umgeben sind (φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι). Diese Rinde springt mit der Zeit, Plut. Plac. V, 19.

der nicht blos der Grund alles Entstehens, sondern auch alles Vergehens, kraft der ewigen Bewegung, die ihm inwohnt. Alles Entstandene geht im Urwesen wieder unter, um die Ungerechtigkeit seiner Sonderexistenz zu büssen, und es herrscht im Universum *ein* unendlicher periodischer Wechsel oder Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Mit dieser Annahme eines periodischen Wechsels des Entstehens und Vergehens, sowie der ewigen Bewegung, ist Anaximander der Vorläufer Heraklits. Die Behauptung unzählig vieler Welten (κόσμοι ἄπειροι), die dem Anaximander zugeschrieben wird, ist vielleicht eben auf diese unendliche Succession untergehender und neuentstehender Welten zu beziehen.

§ 8. Anaximenes.

Auf Anaximander folgt der Zeit nach sein Landsmann, der Milesier Anaximenes. Er wird von den Alten gewöhnlich als Schüler oder Nachfolger (auditor, ἀκουστής, ἑταῖρος, διάδοχος) des Anaximander bezeichnet. Sein Todesjahr setzt Apollodor (Diog. L. II, 3) um die Zeit der Eroberung von Sardes, womit nur die zweite Belagerung dieser Stadt[1]), unter Darius, im Jahr 500 v. Chr., gemeint sein kann. Seine Lehre, über welche er eine eigene Schrift geschrieben hat, war im Ganzen eine Verknüpfung der philosophischen Standpunkte seiner beiden Vorgänger.

1. In der allgemeinen Fassung seines Grundprinzips schloss sich Anaximenes an Anaximander an. Er dachte sich sein Grundwesen unbegrenzt (ἄπειρον), allumfassend (πάντα περιέχον) und in ewiger Bewegung begriffen (ἀεὶ κινούμενον): Bestimmungen, die er ohne Zweifel von seinem Vorgänger entlehnt hat.

2. In der materiellen Fassung seines Prinzips dagegen kehrte er wieder näher zur Anschauung des Thales zurück, indem er, wie dieser, statt eines bestimmungslosen Urstoffs ein bestimmtes Element und Substrat der Dinge setzte, und zwar die Luft. »Wie unsere Seele« — so lautet das einzige ächte

---

Der Mensch ist aus dem Thier hervorgewachsen. Er bewohnte anfangs in Fischgestalt das Wasser, gieng dann aufs Trockene über, und reifte zur menschlichen Gestalt heran (Plut. Quaest conviv. VIII, 8), erster Darwinismus in der Naturphilosophie.

1) Die erste unter Cyrus = 546 v. Chr. Vgl. jedoch Zeller I, 219 f.

Bruchstück seiner Schrift, das auf uns gekommen ist, — »Luft seiend uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft die ganze Welt« [2]). Die Analogie des thierischen Lebens, das durch Luft und Athmen bedingt ist, war es hienach, was den Anaximenes bewogen hat, das Lebensprinzip des Universums in der Luft zu suchen. Dass er hiebei eine andere als die atmosphärische Luft, nämlich ein feineres, sinnlich nicht wahrnehmbares Element im Auge gehabt hat, wie Brandis und Ritter annehmen, lässt sich nicht erweisen.

3. Endlich hat Anaximenes näher nachzuweisen gesucht, wie die Welt aus diesem Urwesen hervorgegangen ist. Den Grund ihrer Entstehung findet er, wie Anaximander, darin, dass das Urwesen, als Prinzip des Lebens, in beständiger Bewegung und Selbstverwandlung begriffen ist; den Process der Verwandlung lässt er durch Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις, ἀραίωσις) des Urstoffs vor sich gehen. Verdünnt wird nach ihm die Luft zu Feuer, verdichtet zu Sturm, Nebel, Wasser, Erde und Stein, aus welchen Stoffen sodann die übrigen Körper hervorgehen (Simpl. Phys. fol. 32).

Ergebniss: Die drei ersten jonischen Naturphilosophen haben somit 1) die Substanz oder das Grundwesen der Dinge aufgesucht; 2) diese Substanz in einem materialen Grundstoff, den sie verschieden bestimmten, gefunden; 3) aus diesem Urstoff die Grundformen und Grundunterschiede der Natur abzuleiten gesucht.

§ 9. Uebergang auf die Systeme der Causalität.

War das Nachdenken der ältesten Philosophen vorzugsweise darauf gerichtet gewesen, den letzten Stoff der Dinge zu ergründen, so musste eine fortgesetzte Reflexion darauf führen, die Thatsache, dass alles existirende Sein dem Gesetz des Werdens, der Veränderung, des wechselnden Entstehens und Vergehens unterworfen ist, (wie theilweise schon Anaximander gethan) ins Auge zu fassen und nach den Gründen hievon zu fragen [1]).

2) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 6. Stob. Eclog. I, p. 296: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

1) Arist. Met. I, 3, 14 ff.

Daher hat eine zweite Reihe von Systemen die Frage nach den *bewegenden Ursachen*, das Problem des *Werdens* an die Spitze gestellt, und von der Beantwortung dieser Frage die nähere Bestimmung des stofflichen Prinzips abhängig gemacht.

Es konnte aber zur Lösung dieser Frage ein doppelter Weg eingeschlagen werden: der Weg der *dynamischen* und der Weg der *mechanischen* Naturerklärung. Die mechanische Naturerklärung läugnet ein wirkliches Werden, eine wirkliche (qualitative) Veränderung der Stoffe als eine logische Unmöglichkeit. Es ist undenkbar, sagen Empedokles und Anaxagoras, dass aus Nichts Etwas und Etwas zu Nichts werde. Daher erklärt diese Naturansicht alles Werden für blosse Ortsveränderung, für veränderte Mischung letzter, unveränderlicher Stofftheilchen. Hiedurch glaubt sie sich aber, in diesen ihren ersten Vertretern, genöthigt, dem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu stellen, durch welche jene Veränderung der Mischung herbeigeführt wird. Die dynamische Naturansicht dagegen nimmt ein wirkliches Werden an, indem sie nicht einzelne feste unveränderliche Stoffe, sondern eine stofferzeugende und stoffverwandelnde Naturkraft als Erstes und Ursprüngliches setzt, und daher, statt Stoff und bewegende Kraft zu trennen, die bestimmten Stoffe nur als wechselnde, für sich substanzlose Erscheinungen der allgemeinen Grundkraft ansieht. Jede dieser beiden einander gegenüberstehenden Theorien hat ihre Vertreter gefunden: die dynamische Naturansicht an Heraklit, die mechanische in stufenweiser Ausbildung an Empedokles, an Anaxagoras und an Demokrit, welcher letztere aber eine besondere bewegende Kraft nicht mehr aufstellt und hiemit Vertreter der rein und absolut mechanischen Welterklärung ist.

§ 10. Heraklit.

Heraklitus aus Ephesus blühte um 500 v. Chr., war also jünger als Pythagoras und Xenophanes, deren er in seiner Schrift gedacht hat. Ueber seine Lebensverhältnisse erfahren wir wenig. Wenn ihm die Tradition eine düstere und melancholische Gemüthsart [1]) zuschreibt, übermüthigen Stolz und

---

1) D. L. IX, 6: ὑπὸ μελαγχολίας. Orig. Philos. I, 4: τὰ πάντα ἔκλαιεν.

Menschenverachtung vorwirft [2]), so sind diese Angaben wahrscheinlich nicht aus bestimmter Ueberlieferung, sondern aus dem Charakter seiner Philosophie und aus einzelnen seiner Aeusserungen geschöpft. Seine aristokratische Gesinnung und seine Verachtung des grossen Haufens spricht er allerdings in mehreren Stellen seiner Schrift in schroffer Weise aus [3]). Auch sonst wird aus seiner Schrift mancher Ausspruch voll stolzer Derbheit überliefert; sowol über die Dichter der Vorzeit, als über Philosophen seiner eigenen Epoche äusserte er sich mit vieler Geringschätzung [4]). »Vielwisserei — so lautet eines seiner Fragmente — bildet den Sinn nicht; würde sie es, so hätte sie auch den Hesiodos belehrt und den Pythagoras und den Xenophanes« (D. L. IX, 1) [5]). Im Gegensatz gegen diese Vielwisser bezeichnete er sich selbst als Autodidacten, der Alles aus sich selbst geschöpft habe (D. L. IX, 5), dem die Vertiefung ins eigene Selbst die einzige Quelle der Weisheit gewesen sei (ἐδιζησάμην ἐμαυτόν, ich fragte bei mir selber, gieng bei mir selber in die Schule, Fragm. 73 bei Schleiermacher, vgl. Schuster Heraklit S. 62). Daher trug er seine Lehren mit einem Selbstgefühl und einer Zuversicht vor, dass Aristoteles

— ἐλεῶν τὸν θνητῶν βίον. Juv. Sat. X, 28: de sapientibus alter ridebat, quotiens de limine moverat unum protuleratque pedem, flebat contrarius auctor. Schol. z. d. St.: duo philosophi Democritus et Heraclitus erant, quorum Democritus actus hominum omnes ridebat, Heraclitus vero flebat. Sen. de ir. II, 10: Heraclitus quotiens prodierat, flebat: miserebatur omnium, qui sibi laeti felicesque occurrebant. Democritum contra ajunt nunquam sine risu in publico fuisse. Derselbe de tranq. anim. 15.

2) D. L. IX, 1: μεγαλόφρων γέγονε παρ' ὁντινοῦν καὶ ὑπερόπτης. IX, 28: ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων. Tatian. Orat. ad Graec. 3: διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον. Timon bei D. L. IX, 6: ὀχλολοίδορος. Womit zu vergleichen das Fragment Arist. Eth. Nic. X, 5: »einem Esel ist Spreu lieber als Gold«, und Fragm. 5 bei Schleiermacher (S. 13): »die Hunde bellen auch den an, den sie nicht kennen.«

3) D. L. IX, 2.

4) D. L. IX, 1: τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι.

5) Noch ein Urtheil über Pythagoras D. L. VIII, 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην (Wissenschaft) ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην (Weisheit, Vielwisserei, Pfuscherei).

sagen konnte, Heraklit vertraue ebenso fest seinen Meinungen, als Andere ihrem Wissen, Eth. Nic. VII, 5: ἔνιοι πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν, ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.

Seine Lehre legte Heraklit in einer Schrift nieder, die bei den Alten in grossem Ansehen stand. Sie wird unter verschiedenen Titeln angeführt; ursprünglich führte sie, wie es scheint, den Titel περὶ φύσεως [6]). Ueber ihre Dunkelheit wird von den Alten viel geklagt [7]); Heraklit erhielt davon den Beinamen »der Dunkle« (ὁ σκοτεινός — zuerst Pseudoarist. de mundo 5). Aber eine ganz leere Vorstellung späterer Schriftsteller ist es, Heraklit habe absichtlich dunkel geschrieben, damit seine Schrift der unphilosophischen Menge unzugänglich bleibe (D. L. IX, 6). Die Dunkelheit derselben erklärt sich zunächst aus der Unbehülflichkeit der ältesten Prosa, die besonders in der Wortfügung noch sehr roh und unausgebildet war, wesswegen auch Aristoteles klagt, es sei so schwer, Heraklits Sätze richtig zu construiren [8]). Ferner hatte die älteste Prosa, da sie sich erst aus der Poesie herausbildete und der dialectischen Fertigkeit noch entbehrte, eine Neigung zur bildlichen, mythischen, gnomenartigen Ausdrucksweise. So herrschte auch in der Schrift Heraklits die Bildersprache vor, sie war reich an derben Gleichnissen, reich an treffenden Sinnsprüchen voll schlagender Kraft. Hiezu kam endlich Heraklits philosophisches Naturell, der Drang seines Geistes, die Gedanken in unvermittelter Tiefe auszusprechen. Aus dieser Geistesrichtung entstand seine abgerissene, sentenziöse, in orakelhaften Bildern sich fortbewegende Darstellung, die aber eben hiedurch nicht selten schwungvoll und erhaben wird [9]). Heraklit war ohne Frage der tiefsinnigste und genialste Denker unter den vorsokratischen Philosophen. Sokrates soll über seine Schrift geäussert haben, was er davon verstanden habe, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, dass es ebenso sei; allein die Schrift

6) D. L. IX, 5.

7) αἰνικτὴς Timon ap. D. L. IX, 6. 13. 16.

8) Arist. Rhet. III, 5: τὰ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον, διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον.

9) λαμπρῶς D. L. IX, 7.

erfordere einen delischen Schwimmer (D. L. II, 22. vgl. IX, 12). Heraklits Lehre blühte noch Jahrhunderte nach ihm, nicht blos zu Plato's Zeit, welcher die freilich in ein unmethodisches, enthusiastisches Treiben ausgeartete Philosophie der Herakliteer im Theätet verspottet [10]) p. 180 ff.), sondern bis in die christliche Zeitrechnung hineiu. Besonders die Stoiker, die ihre Physik fast ganz aus Heraklit schöpften, haben seine Philosophie neu zu beleben und auszubreiten gesucht, und Mehrere von ihnen (Kleanthes und Sphärus D. L. IX, 15) haben erläuternde Commentare zu seiner Schrift verfasst.

Die auf uns gekommenen Bruchstücke der Schrift hat zuerst Schleiermacher gesammelt, in der Abhandlung: Herakleitos der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten, in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft 1807. WW. III, 2. S. 1—146. Diese Sammlung (73 Fragmente) ist jedoch nicht ganz vollständig; Nachträge gibt Bernays, Heraclitea Part. I. 1848. Derselbe, Heraklitische Studien, im Rhein. Mus. N. F. VII. 1850. S. 90 ff. IX. 1854. S. 241 ff. Epistola Critica in Bunsens Hippolytus II. 1853. S. 649 ff. Die heraklitischen Briefe, 1869. Schuster, Heraklit von Ephesus (Acta societ. philolog. Lips. T. III. 1873). Heracliti Ephesii reliquiae, rec. Bywater, Oxon. 1877. Von seiner Lehre handeln Schleiermacher (a. a. O.), Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln, Berl. 1858, Schuster (a. a. O.)

1. Das heraklitische Prinzip des Werdens.

Als das Eigenthümliche und Charakteristische der heraklitischen Lehre wird von den Alten häufig der Satz angegeben,

---

10) Diese Herakliteer hielten das Grunddogma vom ewigen Flusse der Dinge fest, und zogen daraus die ausschweifende Folgerung, dass gar keine feste, objective Behauptung über irgend etwas möglich sei; Arist. Met. IV, 5, 25: περὶ τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. Der Herakliteer Kratylus (Plato's Lehrer) meinte, man dürfe gar nichts mehr sagen, und tadelte den Heraklit, weil er gesagt hatte, man könne nicht zweimal in denselben Fluss steigen: man könne es nicht einmal, Arist. a. a. O. § 26.

das Feuer sei Prinzip der Dinge. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so machte — sagt Aristoteles Met. I, 3, 12 — der Ephesier Heraklit das Feuer zum Prinzip. So aufgefasst würde Heraklit ganz in Eine Reihe mit den älteren Joniern zu stehen kommen. Allein diese Auffassung wäre ein grosses Missverständniss seiner Philosophie. Denn ebenso einstimmig wird ihm die Behauptung zugeschrieben, alle Dinge seien in ewigem Flusse, in ruheloser Bewegung und Wandelung begriffen, und ihr Beharren sei nur Schein; auch die Entstehung der Dinge aus dem Feuer erklärt er dadurch, dass das Feuer sich fortwährend verwandle in ihm selbst entgegengesetzte Formen der Existenz (Wasser, Erde u. s. f.), während die älteren Jonier nur solche Umgestaltungen des Urstoffs kennen, bei welchen dieser selbst unverändert bleibt, was er ist. Wenn diess sich so verhält, so ist es Heraklit keineswegs blos und keineswegs in erster Linie um die Angabe einer Substanz zu thun gewesen, aus welcher die Welt entstanden sei; vielmehr ist das Wesentlichste seiner Anschauung diess, dass er das Universum als Process des Werdens aufgefasst haben, dass er die Idee des Werdens in die Philosophie einführen und aus ihr die Welt erklären will. Während die gewöhnliche Vorstellungsweise die Welt als ein ruhendes Sein ansieht, innerhalb dessen nur einzelne Veränderungen vorgehen, ohne das gleichförmige Beharren des Ganzen zu alteriren, will Heraklit den Menschen die Augen darüber öffnen, dass in der That Alles Veränderung, Alles ewiger Wechsel, Alles unaufhörlich kreisender Lebensprocess sei. Das Feuer ist ihm nur desswegen Prinzip, weil er ein Prinzip bedarf, das nicht ruhende Substanz, sondern selbst nichts ist, als ruheloses Bewegen, ruheloses Werden, ruheloses Verwandeln alles Dessen, womit es in Berührung kommt, in neue Gestalt und Form, ruheloses Schaffen, Zerstören und Neubilden. Also: Heraklit will einen Grundstoff, welcher durch sein Wesen Prinzip der Bewegung oder bewegende Kraft sei. Er ist dadurch zugleich der erste Dynamiker unter den griechischen Philosophen (§ 9) und Hauptvertreter der Philosophie der Causalität (§ 5).

Heraklit hat sein Prinzip des Werdens in den mannigfaltigsten Bildern ausgesprochen. »In dieselben Ströme, sagt er

(Fr. 72 Schl.), steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab. Denn (Fr. 20. 21) in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern immer zerstreut und sammelt es sich wieder, immer strömt es zu und strömt es ab.« Auch Plato, der älteste Zeuge, gibt das Wesen der heraklitischen Weisheit dahin an, dass Alles sich wie ein Strom bewege [11], dass die Dinge gehen und nichts fest bleibe [12], dass also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern Alles immer nur werde [13]. Folgerichtig musste Heraklit der Sinnenwahrnehmung, sofern sie uns ein beharrendes Sein der Einzeldinge vorspiegelt, die Glaubwürdigkeit absprechen. Dieselben Sinne, Aug' und Ohr, welche der Eleat Parmenides beschuldigte, dass sie uns statt des wandellosen Seins fälschlich ein Werden vorspiegeln, klagt Heraklit des entgegengesetzten Betrugs an, nämlich dass sie das verfliessende Werden in ein ruhendes Sein verwandeln [14]. Nur wer eine gebildete Seele hat, welche hinter dem Schein das Wahre zu erkennen weiss, kann aus der Sinnenwahrnehmung richtige Erkenntniss schöpfen und wird durch sie nicht irre geführt [15].

2. Der Process des Werdens.

Eine wesentliche Folge der Lehre Heraklit's vom ewigen Kreislauf des Werdens war die, dass Alles nicht blos in Bewegung überhaupt, sondern zugleich in Gegeneinanderbewegung oder Gegeneinanderlauf (ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία) und daher auch in Widerstreit und Kampf begriffen ist. 1) Aus der unerschöpflichen Lebendigkeit des Werdens ergibt sich von selbst, dass das Urprinzip alle möglichen Gestaltungen der Existenz

11) Theaet. p. 160.

12) Cratyl. p. 401: σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. p. 402: λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐμβαίης.

13) Theaet. p. 152.

14) Fr. 42: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν (weil wir überall Festes, Starres zu erblicken glauben). In diesem Sinn ist auch die Angabe Diog. IX, 5 richtig: τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.

15) Fr. 22: Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

aus sich hervorbringt, und somit überall Dinge von entgegengesetzter Beschaffenheit einander gegenüberstehen; zu Allem, was ist, ist auch sein Gegensatz, sein Widerpart da [16]. 2) Aus dem ewigen Wechsel der Zustände, welchem Alles was ist unterliegt, ergibt sich gleichfalls von selbst, dass überall Uebergang ist von Einem Zustand in einen andern ihm entgegengesetzten, und dass somit überall auch der Conflict und Kampf sich erzeugt, der mit solchen Uebergängen zwischen entgegengesetzten Zuständen nothwendig gegeben ist; jeder Zustand, der da ist, trägt seinen Uebergang in den ihm entgegengesetzten, somit diesen selbst in sich und hat mit ihm zu kämpfen, bis er den Uebergang in ihn wirklich vollzogen hat; so kämpfen überall Leben und Sterben, Wachen mit Ermüdung, Sättigung mit dem immer wieder neu erwachenden Hunger u. s. f. [17]. »Das Eine stimmt widerstreitend mit sich selber überein«, d. h. es bleibt stets dasselbe, aber nur in der Weise, dass es sich stets spaltet in Existenzformen, welche einander entgegengesetzt sind und gegen einander wirken; das Ganze ist nicht dadurch eins mit sich selbst, dass es keinen Unterschied in sich zulässt (wie das eleatische Eins), sondern dadurch, dass es solchen in aller Weise aus sich hervortreibt und in sich zusammenhält. »Die Harmonie der Welt ist eine rückwärts gewendete, wie die der Lyra und des Bogens«' d. h. die Welt hat allerdings Harmonie, feste Ordnung, aber diese Harmonie ist nicht todte Ruhe, sondern Harmonie, welche stets rückwärts, wieder vorwärts, wieder rückwärts geht u. s. f., d. h. eine Harmonie, welche zuerst Diess, dann ihm gegenüber Jenes hervorbringt,

---

16) Diog. L. IX, 8: γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα. 7: διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. Arist. de mundo 5: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Orig. philosoph. IX, 9: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

17) Heraklit drückt diess in seiner prägnanten Weise geradezu so aus: ταὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα (Plut. consol. c. 10); desgleichen: ὁ θεὸς ἡμέρη. εὐφρόνη, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (Orig. Ph. IX, 10), = »Gott (Natur) ist so Tag wie Nacht, Krieg wie Frieden, Sättigung wie Hunger«, weil diess Alles stets sich ablöst. Vgl. Anm. 23.

welche nicht in Einer Linie, sondern in stets entgegengesetzter Richtung, stets Gegensätze einander gegenüberstellend vorgeht, bald dahin, bald dorthin ausweicht, und doch diess Alles in unwandelbarem Zusammenhang und Zusammenwirken mit einander erhält; so ist es bei Lyra und Bogen: sie sind eingerichtet zu einer Bewegung, und zwar zu einer Bewegung, welche zunächst nicht gerade vorwärts, sondern (beim Anziehen der Saite und der Sehne) zuerst rückwärts, dann erst vorwärts, wieder rückwärts geht u. s. f., also zwischen schlechthin entgegengesetzten Richtungen hinundherschwingt, so jedoch, dass dieses Hinundherschwingen weder vor- noch rückwärts zu weit ausschweift, sondern in stets gleichförmiger Wiederkehr bleibt (weil Saite und Sehne in die Lyra und den Bogen fest eingespannt sind); diese Harmonie eines in Gegensätze auseinanderweichenden, aber dieses Auseinanderweichen in festem Gleichgewicht haltenden Sichbewegens ist, wie sie in Lyra und Bogen ist, auch im grossen Universum [18]). Und dieses Gegeneinander-

18) Plat. Symp. p. 187 A: τὸ ἓν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Sophist. p. 242 C: τὸ ὂν διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται. Plut. Is. et Osir. 45: παλίντονος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου. Orig. Phil. IX, 9: οὐ ξυνίασιν ὅκως [τὸ πᾶν] διαφερόμενον ἑωϋτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. In der zweiten Auflage hatte ich mit den meisten Neuern, obschon nicht ganz ohne Bedenken, die Vergleichung mit der Harmonie des Bogens und der Lyra auf die Form dieser Instrumente bezogen (»wie B. und L. nicht abstract einheitliche Form haben, sondern nach beiden Seiten in 2 Arme von stark ausgebogener Kurve auseinander gehen und eben dadurch, dass sie so aus scheinbar auseinanderstrebenden Theilen sich zusammensetzen, ein harmonisches Gebilde sind, was z. B. ein gerades Stück Holz nicht wäre, weil in ihm kein Gegensatz ist, so ist das Eine Urprincip des Weltalls in der Art mit sich eins, dass es sich in Gegensätze spaltet« u. s. f.). Ich glaube nunmehr, dass diese Beziehung auf die Form nicht zu halten ist. Sie hat etwas Gesuchtes, an sich und besonders bei einem Philosophen wie Heraklit, sie stimmt nicht dazu, dass er seine Vergleichungen nicht gern im Künstlichen aufsucht, und dass er gewiss gerade hier eine populär anschauliche Vergleichung aufstellen will. Zu einer solchen (wie zu H.'s philosophischer Denkweise) passt nur die Hinweisung auf die Bewegung, zu welcher B. und L. eingerichtet sind. Auch das παλίντροπος stimmt hiezu besser. Aehnlich Schleiermacher S. 66 f.: in H's Spruch »wird mit der Zusammenfügung der Leier und des Bogens verglichen die Zusammen-

streben der Existenzformen und Zustände ist nicht etwa ein Uebel oder etwas, das nicht sein sollte. Vielmehr ist es Bedingung des Lebens des Einzelnen, wie des Ganzen; »der Krieg ist der Vater von Allem«[19]; wäre nicht diese Spannung der gegensätzlichen Existenzen und Zustände, so wäre es mit dem Leben aus, es wäre keine Mannigfaltigkeit, also kein Ganzes von Dingen, und es wäre kein Zusammenwirken von Verschiedenem[20], somit kein Leben mehr da, es würde zu todter Ruhe erschlafft und erstarrt »Alles dahingehen und zu nichte werden«[21], daher Heraklit den Homer schmähte wegen seines Wunsches, dass der Streit aus der Welt verschwinden möge. Und zudem löst sich alles Gegeneinanderstreben der Dinge und ihrer Zustände immer wieder in Harmonie auf; gerade was sich entgegensteht, geht unter sich zusammen, aus der Verschiedenheit erzeugt sich Einklang und fruchtbares Zusammenwirken[22]. Und darum, sagt Heraklit, soll man erkennen, dass Vieles, was uns übel scheint, es nicht ist, sondern vielmehr gut ist, weil es zu denjenigen Gegensätzen gehört, deren Zusammensein und Sichbegegnen das Leben im Gange erhält und Harmonie in das Leben bringt[23].

---

fügung der Welt...; das bald Auseinandergehen und Gespanntwerden nach irgend einer Seite, bald wieder Zurücktreten in den vorigen Stand und Nachgelassenwerden macht, wie die ganze Thätigkeit der Lyra und des Bogens, so auch das ganze Leben der Welt aus.«

19) s. Anm. 16.

20) οὐκ εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος vgl. Anm. 22.

21) Οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα Fr. 32.

22) Arist. Eth. Eud. VII, 1: Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο"· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων. Arist. Eth. Nic. VIII, 2: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

23) Stob. Serm. III, 83: ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Fragm. 32: πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά, συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια.

3. Das Feuer.

Das Element, in welchem die Kraft des Werdens waltet, das Element, aus welchem durch sie die Stoffe und Dinge der Welt in ewigem Fluss, in ewiger Wandelung und Umsetzung hervortreten, ist nach Heraklit das Feuer. Was ihn bewogen hat, dem Feuer diese Rolle anzuweisen, ist die bewegliche Natur dieses Elements, vermöge der es als das treueste Abbild ruhelosen Lebens erscheint, und zwar genauer seine ebenso befruchtende und belebende, als auflösende, zersetzende, verzehrende, neue Bildungen und Verbindungen bewirkende Kraft; und zugleich glaubte Heraklit wohl, aus diesem feinsten der Elemente mittelst eines Processes seiner Umwandlung in gröbere Stoffe die ganze Mannigfaltigkeit der in der Erscheinungswelt gegebenen Substanzen am besten ableiten zu können. Alles ist aus dem Feuer, Alles ist Verwandlung des Feuers (ἀμοιβὴ πυρὸς Diog. IX, 8; τροπὴ πυρός Fr. 25 Schleierm.). Wie das Einzelne in der Welt in stetem Werden und Wechsel ist, so zu allererst das Elementarfeuer, von welchem Alles stammt; es ist in einem ewigen Process der Abnahme und Wiederzunahme seiner Kraft, des »Erlöschens und Wiederaufflammens«, des Erkaltens und Erstarrens, des wieder warm, flüssig und beweglich Werdens begriffen. Durch diesen Process entstehen die Stoffe, aus welchen die Welt besteht; das Feuer verwandelt sich nämlich in dem Maasse, in welchem seine wärmende Kraft abnimmt, in gröbere Formen der Existenz, es gestaltet sich stufenweise um, zuerst zu Wasser, dann zu Erde; gewinnt es wiederum das Uebergewicht über diese Negation seiner ursprünglichen Existenz, so legt es den umgekehrten Weg zurück[24]). Den ersteren Process, das stufenweise Erlöschen des Feuers zu Wasser und Erde, nennt Heraklit den Weg nach unten (wohin die schweren Stoffe sich senken), κάτω ὁδός, den zweiten

24) Spätere schieben als vierte Stufe die Luft ein, die bei H. selbst theils mit dem Feuer, der warmen, theils mit dem Wasser, der feuchtdunstigen Substanz, zusammenfällt (Marc. Aurel. IV, 46: Die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den des Wassers, γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι, καὶ ἀέρος πῦρ, καὶ ἔμπαλιν).

Process, die Neubelebung des Feuers, den Weg nach oben, ἄνω ὁδός [25]). Das Universum ist ihm folglich nicht Feuer schlechtweg, sondern ein in steter Verwandlung begriffenes Feuer; das Weltleben stellt einen ununterbrochenen Process von Verwandlungsstufen (τροπαί) des Feuers dar. Heraklit hat diesen Gedanken auch in dem Satz ausgesprochen: »die Welt hat Keiner der Götter noch der Menschen je geschaffen, sondern sie war immer und wird immer sein, ein ewiglebendes Feuer, das in bestimmten Maassen (μέτρα) sich entzündet und wieder erlischt« [26]). Beide Processe wechseln nach Heraklit in ewigem Kreislauf mit einander ab [27]). In der einen Weltperiode herrscht der Weg nach unten, das stufenweise Erstarren des Universums zu Wasser und Erde, in der andern der Weg nach oben oder die Auflösung der Welt in Feuer vor. Dass Heraklit eine periodische Weltverbrennung gelehrt hat, berichten die Alten seit Aristoteles [28]) einstimmig [29]), und es ist kein Grund vorhanden, ihm diese Lehre abzusprechen, wie Schleiermacher gethan hat. Sie widerspricht auch seinem System nicht, wofern nämlich seine Meinung nicht die war, die Welt bleibe alsdann Feuer, sondern die, es beginne in demselben Augenblicke, wo die Weltverbrennung vollendet ist, eine neue Weltbildung durch Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde. Die Lehre vom grossen (18000jährigen) Weltjahr, die Heraklit zugeschrieben wird (Schleierm. S. 56), hängt ohne Zweifel mit dieser Vorstellung von den alternirenden Weltperioden zusammen [30]).

---

25) Der Begriff eines Elements im späteren Sinne des Worts, d. h. in der Bedeutung eines beharrlich zu Grund liegenden Stoffs, ist also Heraklit fremd. Er weiss nur von Entwicklungsstufen, welche das Naturleben durchläuft.

26) Fr. 25: κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

27) D. L. IX, 8.

28) Phys. III, 5: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησι, ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.

29) D. L. IX, 8. Schl. S. 95 ff.

30) Heraklit vergleicht den Zeus in seiner weltbildenden Thätigkeit mit einem spielenden Kind, παῖς παίζων, Clem. Alex. Paedag. I, 5. Lucian.

Schon diese Lehre Heraklit's von der Aufeinanderfolge der Weltperioden zeigt, dass nach ihm in dem ewigen Fluss und Wechsel der Dinge kein regelloser Zufall, sondern strenge Gesetzmässigkeit herrscht. Er spricht es aufs entschiedenste aus, dass eine unabänderliche Ordnung in der Welt und ihrer Bewegung walte, nach welcher Alles mit Nothwendigkeit vor sich geht, eine Ordnung, die keinem Einzelwesen gestattet, die ihm zugewiesene Stellung zu überschreiten, und die namentlich das Gesetz der steten Erzeugung und Wiedervereinigung von Gegensätzen, auf denen alles Leben beruht, aufrecht erhält. Diese Ordnung nennt Heraklit νόμος (λόγος) θεῖος (Fr. 18), Δίκη, θεὸς, Ζεύς, Ἀνάγκη, Εἱμαρμένη, und hebt stark hervor, wie wenig irgend Etwas in der Welt ihr sich entziehen oder widersetzen könne [31]; aber auch sie fällt ihm wie die Kraft des Werdens substantiell mit dem Feuer, in welchem diese wirkt, zusammen; das ewige Feuer selbst ist die Alles leitende Macht, und es wird daher von Heraklit ein vernünftiges Feuer genannt; das Feuer, als die feinste Substanz, ist ihm überhaupt das Prinzip der Vernünftigkeit, und so ist es auch die allgemeine Weltvernunft, durch die der gesetzmässige Gang der Dinge aufrechterhalten wird [32]).

Vit. Auct. 14. Es geht auch diess auf die heraklitische Ansicht vom abwechselnden Neubilden und Zerstören der Welt. Der Welten bauende und wieder zerstörende Zeus ist ein Sandhäuser bauender und zerstörender Knabe (ein altherkömmliches Kinderspiel Hom. Iliad. XV, 361 ff.). Gegeben ist damit bei Heraklit auch die Ausschliessung jeder Teleologie (Bernays Rhein. Mus. VII. S. 108 ff.), jedes bleibenden Endziels und Endzwecks der Welt und ihrer Geschichte.

31) Fr. 18: κρατεῖ (νόμος ὁ θεῖος) τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. 30: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι. 11: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, — Ζηνὸς οὔνομα. Plut. plac. ph. I, 27: πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. Diog. IX, 7. 8: πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. Stob. Ecl. I, 60: εἱμαρμένην λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων, oder ebd. 178: λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.

32) Orig. Philos. IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. Hippocr. περὶ διαίτ. I, 10: τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον.

4. Heraklits' Lehre vom Menschen.

Das Detail der Physik Heraklit's ist hauptsächlich eine folgerichtige Durchführung der Grundidee seines Systems, dass das Feuer das Prinzip alles Lebens, aller Kraft, alles Guten sei. Der Werth und die Realität eiues jeden Dings richtet sich nach dem Maasse des ihm innewohnenden feurigen Lebenselements. Je mehr Wärme, desto mehr Bewegung und Lebenskraft; je mehr Nässe und Kälte, desto mehr Starrheit und Tod. Auch die Seele, den Mittelpunkt der Lebenskraft und Selbstbewegung, stellt Heraklit unter diesen Gesichtspunkt: er hält sie für trockenen Dunst (ξηρὰ ἀναθυμίασις — Schl. S. 114), und erklärt die trockene Seele für die weiseste und beste [33]. Aus demselben Grunde verdammt er die Trunkenheit, weil sie die Seele nass macht (Fr. 59), die Nässe aber der Seele Tod ist (Fr. 49).

Grossen Werth legt Heraklit gleichfalls in Einstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Philosophirens darauf, dass die Seele ihren Zusammenhang mit dem allgemeinen Prinzip des Lebens und der Ordnung in der Welt bewahre, dass sie nicht am Einzelnen, dem nur eine beschränkte und vorübergehende Scheinexistenz zukommt, festklebe, sondern Dasjenige erkenne, befolge und wolle, was allein unter dem ruhelosen Wechsel flüchtiger Erscheinungen Wahrheit und Bestehen hat, nämlich die allgemeinen und unabänderlichen Gesetze, in welchen alles Daseiende sich bewegen muss. Heraklit fasst diess sowohl physikalisch, als ethisch. Physikalisch lehrt er, dass die Seele aus der in der ganzen Welt verbreiteten vernünftigen Feuersubstanz, von welcher sie selbst ein Theil ist, stets neue Nahrung an sich ziehen muss, wie der Körper aus niedern Stoffen; wie Kohlen verlöschen, wenn sie zu lang vom Feuer entfernt bleiben, aber in seine Nähe gebracht sich entzünden, ähnlich ist es auch mit der Seele; sie bleibt dadurch vernünftig, dass sie sich der vernünftigen Weltsubstanz öffnet und sie in sich aufnimmt, was nach Heraklit durch den Athmungsprocess

33) Fr. 61: αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Vgl. Fr. 60: »wo das Land trocken ist die Seele die weiseste und beste.«

und durch die Sinneswerkzeuge geschieht; im Schlafe, wo die letzteren sich verschliessen, nimmt daher die Vernünftigkeit ab und beginnt die Macht subjectiver Einbildungen; die Wachenden, sagt Heraklit, haben eine und dieselbe gemeinsame Welt, die Schlafenden aber ziehen sich jeder in seine eigene Welt zurück[34]). Aber auch der wachende Mensch ist der Gefahr unterworfen, dass sich die Vernunft in ihm isolire, sich vom Allgemeinen und Wahren losreisse, den Vorspiegelungen der persönlichen Einbildung und Leidenschaft anheimfalle; denn Meinung, Blindheit des Wahns und des Affekts ist es, was die Menschen, so wie sie von Natur sind, zunächst beherrscht[35]). Daher stellt Heraklit die ethische Forderung, überall nur der Vernunft, und zwar nicht der eigenen, sondern der allgemeinen Vernunft zu folgen, welche das Wahre besser erkennt als der Einzelne[36]); er ermahnt zur Selbstbeschränkung, zur Folgsamkeit gegen das Gesetz, da nichts verderblicher sein kann für Alle als Uebermuth und Willkür[37]); Maasshalten ist die grösste Tugend; weise ist nur, wer die Natur der Dinge versteht und aus ihr Wahrheit schöpft für Reden und Handeln, wer insbesondere erkennt, dass im grossen Ganzen auch das scheinbare Uebel zum Guten mitwirkt und alles Leben sowie alles frohe Gefühl desselben durch den steten Wechsel entgegengesetzter Zustände und Thätigkeiten bedingt ist[38]).

§ 10. Empedokles.

1. Sein Leben.

Empedokles wurde zu Akragas in Sicilien, einer dorischen Pflanzstadt, geboren, und soll um die 84ste Olympiade (= 444

34) Sext. Emp. adv. Math. VII, 127 ff. Plutarch. de superst. c. 3.

35) Fr. 66: ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμην, θεῖον δὲ ἔχει. 48: τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ (= κοινοῦ) ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. 58: χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ὅ, τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται. Fr. 57: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Diog. IX, 7: τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε.

36) Fr. 48: δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ (vgl. Anm. 35). Fr. 18: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.

37) Fr. 16: ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊὴν.

38) Stob. Serm. III, 84: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν

v. Chr.) geblüht haben (D. L. VIII, 74). Er wird von den Alten gewöhnlich den Pythagoreern zugezählt (D. L. VIII, 54). Allein wenn er auch in seinen praktischen Grundsätzen Manches mit dem Pythagoreismus gemein hat, wie denn z. B. sein Verbot des Fleisch- und Bohnenessens sowie seine Lehre von der Seelenwanderung und den Dämonen wahrscheinlich pythagoreischen Ursprungs ist, so greift die pythagoreische Philosophie doch nirgends in den Zusammenhang seines Systems ein. Auch den Eleaten ist er nicht zuzurechnen, obwohl seine Ansicht von der Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens auf diese zurückgeht; er gehört vielmehr, obwohl nicht im engeren Sinne Jonier, mit Heraklit und dessen jonischen Nachfolgern in Eine Klasse zusammen (vgl. Zeller I, 756 ff.). Empedokles war ein Mann, bei welchem ungewöhnliche Kenntnisse mit religiösem Mysticismus sich verbanden. Sein Leben ist daher mit mannigfachen Farben ausgeschmückt worden, in denen er die Rolle eines gewaltigen Zauberers, der über Wind und Wetter Gewalt hat, eines Arztes, der Tode auferweckt (D. L. VIII, 67), eines weissagenden Sehers, kurz eines Wundermannes spielt (VIII, 59. 60. Emped. ed. Karsten v. 424 ff.). Er selbst besingt sich (in Anspielung auf die Seelenwanderung) als einen unsterblichen Gott, der in Priestertracht einherwandelt, in allen Städten, die er betritt, mit Ehrfurcht aufgenommen und von Nothleidenden aller Art um Hülfe angefleht wird (v. 389—400). Er verschmähte weltliche Würde und Macht, obwohl er bei dem grossen Ansehen, das er in seiner Vaterstadt um seines vornehmen Geschlechts (D. L. VIII, 51), seines Reichthums, seiner Freigebigkeit und seines uneigennützigen Gemeinsinnes willen genoss, leicht hätte zu hohen Ehren gelangen können (D. L. VIII, 73. 63—67). Ueber seinen Tod ist viel Abenteuerliches gefabelt worden (D. L. VIII, 69. 70. 73). Seine Hauptschrift ist sein in epischer Form abgefasstes Lehrgedicht περὶ φύσεως. Es zählte 5000 Verse [1]), von denen gegen 450

καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. ib. 83: ἀνθρώποις γίνεσθαι κ. τ. λ. s. ob. Anm. 23.

1) D. L. VIII, 77: das Gedicht καθαρμοί (religiöse Reinigungen) ist bei dieser Angabe mit dem περὶ φύσεως zusammengerechnet.

auf uns gekommen sind [2]). Fragmentsammlungen von Sturz 1805, Karsten 1838, Stein 1842, Mullach, fragm. phil. Graec. I, 1—14.

2. Empedokles' Lehre vom Werden.

Die Jonier hatten, dem Sinnenscheine folgend, ein wirkliches Werden angenommen und stillschweigend vorausgesetzt, eine reale Verwandlung der Stoffe, ein Uebergang derselben in einander, sei möglich. Eben diese Möglichkeit nun bestreitet Empedokles. Ein wirkliches Werden, als Uebergang eines Seienden ins Nichtseiende und des Nichtseienden ins Seiende, ist nach ihm undenkbar; was ist, kann nicht nichts werden, es tritt immer wieder ein neues Sein an die Stelle desjenigen Seins, welches verschwindet (Mull. v. 103 f.), und aus dem, was nicht ist, könnte niemals ein Seiendes hervorgehen (v. 102), es gibt weder Entstehen noch Vergehen (v. 92—95); alles scheinbare Werden ist nur veränderte Zusammensetzung letzter einfacher Grundstoffe oder Elemente. Er drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus (v. 98 ff.): »ein Werden gibt es von nichts, noch ein Vergehen, sondern nur Mischung und Entmischung des Gemischten; Werden aber nennen es die Menschen« [3]). Die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hat bei dieser Auffassung ihren einzigen Erklärungsgrund in den verschiedenen Mischungsverhältnissen der Urstoffe, auf welche Empedokles sofort, mit hervorstechendem Sinn für Beobachtung und gründlicherer Vertiefung ins Empirische, die Naturerscheinungen zurückzuführen gesucht hat.

3. Empedokles' Lehre von den Elementen.

Aus seinem Begriff vom Werden ergab sich für Empedokles von selbst eine Mehrheit von Urstoffen. Die Annahme eines einzigen Urstoffs ist nur dann zulässig, wenn man die Möglichkeit einer qualitativen Veränderung dieses Urstoffs zugibt; wer diese Möglichkeit läugnet und doch das Viele und Mannigfal-

2) Bei Sturz 418, bei Karsten 448, bei Stein 451, bei Mullach 461.

3) Arist. de coel. III, 7: οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς (?) οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.

tige der Erscheinungswelt erklären will, der muss nothwendig eine Mehrheit verschiedener Urstoffe voraussetzen. Diess thut auch Empedokles, und zwar hat er jene Mehrheit zuerst als Vierheit[4]) bestimmt: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Ob und wie er seine Vierzahl von Elementen (er nennt sie ῥιζώματα, v. 59) abgeleitet und begründet hat, lässt sich aus den Bruchstücken seiner Schrift nicht mehr ersehen. Das Wahrscheinlichste ist, dass er sie stillschweigend als eine Erfahrungsthatsache, aus der empirischen Anschauung aufgenommen hat. Diese vier Elemente sind ungeworden, ewig und unveränderlich; aber sie können Mischungen aller Art eingehen, und dadurch sind sie die Wurzeln der ganzen Mannigfaltigkeit von Dingen, welche wir in der Welt erblicken.

4. Empedokles' Lehre von den bewegenden Kräften.

Nun erhebt sich die Frage: was bewirkt den Process der Mischung und Entmischung jener vier Urstoffe? In der jonischen Philosophie war der Process des Werdens aus einer dem Urstoff inwohnenden Kraft abgeleitet worden. Diess konnte Empedokles nicht, da nach ihm der Stoff keiner qualitativen Veränderung, sondern nur veränderter Zusammensetzung fähig ist. Er war also genöthigt, Stoff und bewegende Kraft zu trennen, dem Stoff eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen, was das charakteristische Merkmal der mechanischen Naturerklärung ist. Empedokles nahm jedoch nicht blos Eine bewegende Kraft, sondern eine Zweiheit von Kräften an[5]). Denn da ihm das Werden ein doppelter Process ist, ein Process der Mischung und ein Process der Entmischung, so glaubte er auch die bewegende Kraft in eine Zweiheit von Richtungen, eine verbindende und eine trennende Kraft, spalten zu müssen: die erstere nannte er Liebe (φιλότης, ἁρμονίη, στοργὴ, Ἀφροδίτη,

---

4) v. 60: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἄπλετον ὕψος u. s. Bei Aristoteles steht ἀήρ für αἰθήρ. Arist. Met. I, 3, 12: Ἐμπεδοκλῆς τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον. 4, 11: Ἐμπεδοκλῆς τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν.

5) Arist. Met. I, 4, 10: Ἐμπεδοκλῆς παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν (die bewegende) διελὼν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας.

Κύπρις), die andere Streit (νεῖκος, ἔχθος, κότος, δῆρις)[6]). Auch diese Kräfte nimmt Empedokles aus der Erfahrung auf. Er sagt v. 82 ff.: »Alle Sterblichen wissen, dass ihnen φιλία eingeboren ist, welche sie einander annähert und sie unter sich verbindet«; »nur das wissen sie nicht, dass sie durch das ganze Weltall sich windet« (ἑλίσσεται), dass sie weltdurchdringende Kraft ist. Von der entgegengesetzten Kraft, dem Streit, gilt natürlich dasselbe; auf ihr überall wirkendes Vorhandensein brauchte Empedokles nicht ausdrücklich hinzuweisen, da Kampf, Zersetzung, Auflösung u. s. f. gleichfalls, ja ganz besonders Erscheinungen sind, die Jedermann als durch Alles hindurchgehende kennt. Der Streit hat jedoch bei Empedokles nicht blos negative, zersetzende, sondern auch schaffende Bedeutung; Einzelwesen z. B. (Pflanzen, Thiere, Menschen) würden nicht entstehen, wenn nicht vorher durch den Streit die Elemente geschieden und zerstreut wären; solcher discretae partes bemächtigt sich die φιλία und bildet aus ihnen selbstständige lebensfähige Einzelwesen (v. 155. 195 ff.).

5. Die Weltperioden.

Die beiden bewegenden Kräfte dachte sich Empedokles in alternirendem Uebergewicht (v. 90 f. 147 ff.). Ursprünglich waren nach ihm die vier Elemente noch nicht gesondert von einander beisammen, und zwar in Kugelform, als Sphairos. In diesem Sphairos waltete nur die Liebe, es war ein Zustand vollkommener Ruhe und Harmonie, Alles war Eins (ἕν), ebendamit aber waren auch noch keine Einzelwesen vorhanden. Im Laufe der Zeit drang der Streit, der bis dahin draussen gestanden hatte, von der Peripherie aus in den Sphairos ein und sprengte ihn. Damit gieng die Einheit in die Vielheit auseinander; es begann die Periode der Gegensätze, der Veränderung, der Entmischung und Mischung [7]), es entstand die jetzige Welt, in welcher Liebe und Streit mit einander ringen; die Liebe einigt die vom Streite aus einander geworfenen Elemente immer

---

6) Emp. v. 68 f. u. s. Diog. L. VIII, 76: φιλία, ᾗ συγκρίνεται, καὶ νεῖκος, ᾧ διακρίνεται.

7) Arist. Met. III, 4, 21: εἰ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν.

wieder zu neuen Bildungen, theils dauernderer Art, wie das Universum, theils vergänglich und wechselnd, wie die elementarischen und organischen Einzelwesen (v. 147 ff.). Aber auch diese Welt kehrt, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, wieder in den Sphairos zurück (v. 62 ff. Arist. Phys. VIII, 1). Dieser periodische Wechsel der Weltbildung aus dem Sphairos und der Rückkehr der Welt in denselben dauert ins Endlose fort, da keine der beiden bewegenden Kräfte die andere zu verdrängen vermag.

Das Detail der empedokleischen Physik ist nicht ohne naturwissenschaftliches Interesse durch ihre Versuche, aus der Natur der Elemente die Processe des organischen Lebens, besonders die Empfindung und Wahrnehmung, zu erklären. Die Empfindung beruht nach Empedokles darauf, dass die stoffliche Zusammensetzung der objectiven Welt und des Subjects dieselbe ist; sie entsteht durch feine Stofftheile, welche von den Objecten sich ablösen und mit den gleichartigen Substanzen der Sinnesorgane des Körpers zusammentreffen. Ueberall wird Gleiches von Gleichem erkannt: »mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Aether Aether, mit Feuer Feuer, mit Liebe Liebe, mit Streit Streit« (v. 378 ff.); auch die Empfindung ist eine Mischung, ein Ineinanderfliessen der Elemente, wie alles natürliche Geschehen. Selbst das bewusste Vorstellen, das denkende Erkennen kommt auf diesem Wege zu Stande; »Alles hat Einsicht und Verstand« (v. 298), das denkende Erkennen ist ein Attribut des materiellen Seins überhaupt. Beim Menschen hat es seinen Sitz hauptsächlich im Blute, da in diesem die Elemente am vollständigsten gemischt sind und somit in ihm am meisten Receptivität für die Aufnahme jeder Art von Wahrnehmungen vorhanden ist (v. 373 ff. Theophrast. de sensu § 10).

Die religiösen Lehren des Empedokles von einer seligen Präexistenz des Menschen in einem höhern gottgleichen Zustande, von dem Verlust derselben in Folge von Freveln, durch welche die ursprüngliche Harmonie aller Wesen gestört und der Mensch zum Leben in der niedern irdischen Region, wo Streit, Feindschaft und Elend vorherrschen, verdammt wurde,

von einer Bestrafung alles Bösen durch fortdauernde Wanderung in verschiedene Formen sterblicher Existenz (Mensch, Thier, Pflanze), sowie von einem friedlichen Urzustand auf Erden, welcher dem jetzigen Zustand der Entzweiung und Lieblosigkeit vorhergieng, — diese Lehren haben eine bemerkenswerthe Verwandtschaft mit seinen philosophischen Grundanschauungen, aber sie sind bei ihm nicht in wissenschaftlichen Zusammenhang mit den letztern gesetzt und gehören daher mehr in die Geschichte der Religion als in die der Philosophie.

6. Uebergang auf Anaxagoras.

Die schwächste Seite der empedokleischen Philosophie ist ihre Lehre von den Kräften. Liebe und Streit sind abstracte mythische Mächte, die namentlich die vernünftige Ordnung und Zweckmässigkeit alles Daseins noch nicht erklären. Es war daher ein philosophischer Fortschritt, wenn Anaxagoras, der zwar früher gelebt hat, als Empedokles, aber wegen des tieferen Gehalts seiner Philosophie später zu stellen ist (τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔγροις ὕστερος Arist. Met. I, 3, 13), statt der nebelhaften weltbildenden Kräfte des Empedokles geradezu eine bewusste, nach Zwecken handelnde Intelligenz als letzte bewegende Ursache gesetzt hat.

§ 12. Anaxagoras.

1. Sein Leben.

Anaxagoras wurde zu Klazomenä in Kleinasien, in Olymp. 70 (= 500—496) v. Chr. [1]), geboren. Er stammte aus reicher und vornehmer Familie, entzog sich jedoch den Staatsgeschäften und der Verwaltung seines bedeutenden Vermögens [2]), um sich ungetheilt der Wissenschaft widmen zu können, in der Ueberzeugung, der wahre Zweck des Lebens sei die Beschauung der wunderbaren Ordnung der Natur [3]). Bald nach den Perser-

1) s. die Nachweisung bei Zeller I, 865 ff. Die Ansicht von K. Fr. Hermann, welche A.'s Geburt in Ol. 61 setzt, und welcher auch Schwegler in der ersten Auflage dieser Schrift zustimmte, scheint mir unhaltbar.

2) Plat. Hipp, maj. 283, a: Ἀναξαγόραν καταλειφθέντων αὐτῷ πολλῶν χρημάτων φασὶ καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα. D. L. II, 6. 7.

3) D. L. II, 10. 7. Arist. Eth. Eudem. I, 5: Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρί-

kriegen wanderte er von Klazomenä nach Athen aus, und verpflanzte dahin die Philosophie, deren Sitz und Mittelpunkt jene Stadt seit dieser Zeit blieb. Während seines Aufenthalts in Athen stand er mit den bedeutendsten Männern jener Epoche in persönlicher Verbindung, besonders mit Perikles, dessen Lehrer er genannt wird (Diod. XII, 39: Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστήν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους). Auch auf Euripides übte er, wie man deutlich aus dessen Dramen sieht, entschiedenen Einfluss aus [4]). Andererseits zog ihm seine Verbindung mit Perikles auch Feinde zu: er wurde angeklagt, und soll ins Gefängniss geworfen worden sein. Ueber das Nähere der Anklage, die ohne Zweifel von den politischen Gegnern des Perikles ausgegangen ist [5]), lauten die Nachrichten schwankend [6]). Nur so viel scheint festzustehen, dass sie vorzüglich gegen seinen angeblichen Atheismus, seine ἀσέβεια, gerichtet war (Diod. XII, 39: ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν). Es wurde ihm namentlich vorgeworfen, er habe die Sonne für einen Stein und den Mond für eine Erde ausgegeben [7]); auch hatte er wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerscheinungen

νασθαι, πρός τινα διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν· οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.

4) Valckenari Diatribe in Eurip. reliq. p. 27 ff. ed. Lips. Euripides huldigte der Lehre des Anaxagoras, und hat in seiner schönen Schilderung des Philosophen, der rein von Schmach und Schuld die unsterbliche Natur der Welt erforsche, wie sie geworden ist (ap. Clem. Alex. Strom. IV. p. 634. Valckenaer Diatr. p. 28), wahrscheinlich seinen Freund Anaxagoras zu verherrlichen beabsichtigt.

5) Diod XII, 39. D. L. II, 12.

6) D. L. II, 12.

7) Plat. Ap. 26, d: τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε. Nach D. L. II. 8. 12. 15 ist die Sonne ein Μύδρος διάπυρος, eine glühende Eisen- oder Lavamasse. In Beziehung auf den Mond D. L. II, 8: τὴν σελήνην οἰκήσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας. Orig. Philos. I, 8: ἔφη γηΐνην εἶναι τὴν σελήνην, ἔχειν τε ἐν αὐτῇ πεδία καὶ φάραγγας. ibid.: ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους, συμπεριληφθέντας (in Umschwung gesetzt) ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς· εἶναι τὴν σελήνην κατωτέρω (unterhalb) τοῦ ἡλίου, πλησιώτερον ἡμῶν ὑπερέχειν δὲ τὸν ἥλιον μεγέθει τὴν Πελοπόννησον. Orig. a. a. O.: τὸ δὲ φῶς τὴν σελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου· ἐκλείπειν τὴν σελήνην γῆς ἀντιφραττούσης, τὸν δ' ἥλιον σελήνης ἀντιφραττούσης.

erklärt (Plut. Pericl. 6), den Mythen Homers einen moralischen Sinn untergelegt und die Namen der Götter allegorisch gedeutet (D. L. II, 11). Durch die Verwendung des Perikles aus dem Gefängniss freigelassen zog sich Anaxagoras nach Lampsakus zurück, wo er hochgeehrt im 72sten Lebensjahre starb. Seine Schrift über die Natur, aus der uns besonders Simplicius schätzbare Bruchstücke erhalten hat, war zu Plato's Zeit sehr verbreitet [8], und genoss im Alterthum grossen Ruhm. Die auf uns gekommenen Fragmente derselben haben zuerst Schaubach und Schorn gesammelt [9].

2. Anaxagoras' Lehre vom Werden.

Die Philosophie des Anaxagoras steht, wie diejenige des Empedokles, auf dem Boden der mechanischen Naturansicht. Auch Anaxagoras läugnet, wie Empedokles, ein Werden im strengen Sinne des Worts. Er thut diess mit grosser Bestimmtheit in dem Ausspruch: »Dass es ein Entstehen und Vergehen gebe, nehmen die Hellenen mit Unrecht an: denn kein Ding entsteht noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen wird es gemischt und entmischt, und so würde man das Entstehen richtig Gemischtwerden, das Vergehen Zersetztwerden nennen« [10]. Denselben Gedanken drückt Anaxagoras auch so aus: ein Entstehen aus Nichtseiendem und ein Vergehen von Seiendem ist unmöglich, »da die Summe der Dinge sich immer gleichbleibt,

---

8) Plat. Apol. 26, d: Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε, καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε, καὶ οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, ὥστε οὐκ εἰδέναι, ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μανθάνουσιν, ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε, εἰ πάνυ πολλοῦ, δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας (aus der Orchestra des dionysischen Theaters, wo, wenn nicht gespielt wurde, ein Buchhandel war, Böckh, Staatshaushalt I. 68. 153. Zusätze p. IV) πριαμένοις Σωκράτους καταγελᾶν.

9) Anaxagorae fragmenta coll. Schaubach, Lips. 1817. Anaxagorae et Diogenis Apolloniatae fragm. disposita et illustrata a G. Schorn, Bonnae 1829. Auch: Breier, die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles, Berl. 1840. Mullach fragm. ph. graec. I, 248 ff.

10) Simpl. in Phys. 34 (Mull. Fr. 17): τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

und weder Zuwachs noch Abnahme erleidet«[11]). Aus dieser Ansicht, dass alles Entstehen Mischung, alles Vergehen Entmischung letzter unveränderlicher Stofftheile sei, ergab sich für Anaxagoras von selbst die Nothwendigkeit, diesem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen.

8. Anaxagoras' Lehre vom νοῦς.

Aber das Wesen des bewegenden Prinzips bestimmte Anaxagoras anders als Empedokles, indem er, in Betracht der Schönheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Natur[12]), den Begriff des zweckmässigen Thuns in den Begriff der bewegenden Ursache aufnahm. Er bestimmte die bewegende Kraft als ein intelligentes, nach Zwecken handelndes Wesen, das er νοῦς nannte. Anaxagoras hat damit den Begriff des Geistes in die Philosophie eingeführt[13]). Die Attribute, die Anaxagoras seinem νοῦς beilegt, ergeben sich von selbst aus den Motiven, aus denen er das Dasein eines solchen Wesens angenommen hat. Der νοῦς ist ihm Grund der Bewegung (κινήσεως ἀρχὴ), obwohl selbst unbewegt, d. h. nicht durch andere Dinge als er selbst bewegt, (ἀκίνητος, ἀπαθής), schlechthin vom Stoffe gesondert, mit keinem Dinge gemischt (μέμικται οὐδενί, ἀμιγής), unendlich (ἄπειρος), für sich bestehend (μόνος ὢν ἐφ' ἑωϋτοῦ), freiwaltend (αὐτοκρατής) und allbeherrschend (πάντων κρατῶν)[14]). Denn wäre er nicht für sich bestehend, sagt Anaxagoras, sondern mit den Dingen verflochten und ihnen beigemischt, so könnte er über kein Ding so Macht haben, wie alsdann, wenn er allein

11) Simpl. in Phys. fol. 33 (Fr. 14): τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλέω· οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.

12) Arist. Met. I, 3, 22 (es kam eine zweite Reihe von Philosophen, welche nach den bewegenden Ursachen forschte): τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν οὐκ εἰκὸς αἴτιον εἶναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν· νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι κ. τ. λ.

13) D. L. II, 6: πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν. Arist. Met. I, 3, 23 (vgl. Anm. 12): νοῦν δή τις εἰπών ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

14) Fr. 6. Brandis I, 246 f.

für sich ist [15]). Um das innere Wesen seines νοῦς auszudrücken, legt er ihm die Eigenschaften der Einfachheit, Reinheit und Feinheit bei [16]). Diese Prädicate könnten, da sie den Begriff der Immaterialität nicht entschieden genug ausdrücken, allerdings noch Zweifel übrig lassen, ob sich Anaxagoras seinen νοῦς als ein unkörperliches, rein geistiges Wesen gedacht hat: aber jeden Zweifel hierüber verbannen zwei andere Attribute, die er seinem νοῦς beilegt, das Attribut des Denkens (γιγνώσκειν, γνώμην ἔχειν) [17]) und des bewusst zweckmässigen Thuns (διακοσμεῖν) [18]). Mit den Worten πάντα διεκόσμησε νοῦς schreibt er ihm die zweckmässige Einrichtung und Anordnung des Universums zu. Da also Anaxagoras seinen νοῦς als Weltordner begreift, so sollte man glauben, er habe das zweckmässige Verfahren des weltordnenden νοῦς an der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung näher nachgewiesen. Allein diess that Anaxagoras nicht, und es ist diess eine Inkonsequenz seiner Philosophie. Sein νοῦς, obwohl er ihn als zweckmässig handelnde Intelligenz bestimmt, spielt bei ihm doch nur die Rolle eines ersten Bewegers; er gibt nur den ersten Anstoss der Bewegung, ein inneres Eingreifen in das Wesen und die Gestaltung der Dinge kommt ihm nicht zu. Die Ordnung der Welt, welche er hervorbringt, besteht (s. u.) blos darin, dass durch die von ihm in die ursprüngliche Masse noch ungeschiedener Stoffe gebrachte Bewegung nach rein mechanischem oder blos physikalischem

---

15) Simpl. in Phys. f. 35. (Fr. 6): νοῦς μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν· εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τινι ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηθενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ.

16) Plut. Pericl. 4: διακοσμήσεως ἀρχὴν νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον. Simplic. in Phys. fol. 33: ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. f. 285: Ἀναξαγόρας τὸν νοῦν ἀμιγῆ καὶ ἁπλοῦν ὑπέθετο. Arist. de anim. I, 2: μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν (τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.

17) Arist. de anim. I, 2: ἀποδίδωσι ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν. Simplic. in Phys. f. 33: γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει.

18) Πάντα διεκόσμησε νοῦς Simplic. in Phys. fol. 35. Plat. Phaed. 97: Ἀναξαγόρου λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. Cratyl. 400: νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν. 413: αὐτοκράτορα — ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

Gesetz das Ungleichartige sich trennt, das Gleichartige sich vereinigt und so das Weltgebäude mit seinen verschiedenen »Elementen« (Wasser u. s. w.), Weltkörpern und Einzelwesen entsteht. Auf diesen Widerspruch haben schon die Alten, namentlich Plato und Aristoteles, aufmerksam gemacht. So erzählt der platonische Sokrates (Phaed. 97), er habe in der Hoffnung, über die veranlassenden oder Mittelursachen hinaus zu den Endursachen geleitet zu werden und überall die Zweckmässigkeit der Natur nachgewiesen zu finden, das Buch des Anaxagoras mit grosser Neugierde zur Hand genommen, aber bitter enttäuscht statt einer wahrhaft teleologischen überall nur eine mechanische Erklärung der Natur gefunden. Nicht den Geist gebrauche Anaxagoras zur Einrichtung der Dinge, sondern Luft, Aether und Wasser gebe er als Ursache an, d. h. er bleibe bei den Mittelursachen stehen (99, b), statt bis zu den Endursachen vorzudringen. Wie Plato, so klagt auch Aristoteles den Anaxagoras an, dass er zwar den Geist als letzten Grund der Dinge setze, aber zur Erklärung der Naturerscheinungen ihn wie einen Deus ex machina zu Hülfe nehme [19]), d. h. da, wo er die Naturerscheinungen nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären wisse.

4. Anaxagoras' Lehre von der Weltbildung.

Dem νοῦς, der nur Ordner oder Werkmeister, nicht Schöpfer der Welt ist, steht nach Anaxagoras als gleich ursprünglich die Materie zur Seite. Diese Materie war, ehe der νοῦς seine sondernde und ordnende Thätigkeit begann, in ungeordneter Mischung, in einem chaotischen Zustand. Mit der Schilderung dieses Urzustandes eröffnete Anaxagoras seine Schrift. Sie begann mit den Worten: »Alle Dinge waren beisammen, unendlich an Menge und Kleinheit« [20]). Dieser Urmischung machte

19) Met. I, 4, 7: Ἀναξαγόρας μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν (ein aus den Einrichtungen des Theaters entlehntes Bild), καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

20) Diog. L. II, 6. Simpl. in Phys. f. 33 (Fr. 1): ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. Bei Plato öfters τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου „ὁμοῦ πάντα χρήματα“, z. B. Phaed. 72.

der νοῦς ein Ende[21]). Er gab der chaotischen Mengung der Urstoffe, die bewegungslos unendlich lang geruht hatte, einen ersten Stoss, versetzte sie in Wirbelbewegung (δῖνος) und führte hiedurch, indem diese Bewegung sich immer weiter fortpflanzte, die Aussonderung des Gleichartigen und damit die Entstehung des jetzigen Weltzustandes herbei[22]). Die verwandten Stoffe schieden sich von der Mengung aus, traten in grössern und kleinern Massen zusammen; die feinen, trockenen, hellen Stoffe bildeten den Aether, die dichtern, dunklern, feuchten die Luft, aus welcher durch die Kraft der Bewegung wiederum das Wasser, aus diesem die Erde sich ausschied; erkaltende Erdmassen bildeten sich zu Steinen; einzelne Steinmassen, durch den mächtigen Umschwung der stets fortdauernden Bewegung nach oben gerissen und durch sie selbst in Bewegung erhalten, sind die Gestirne, welche vom Aether durchglüht die in der Mitte des Weltalls ruhende Erde beleuchten und erwärmen[23]); befruchtet von den ursprünglich in Luft und Aether enthaltenen Keimen des Organischen erzeugte die Erde Pflanzen und die höhern lebenden Wesen[24]), die nach Anaxagoras beide beseelt sind, nur in verschiedenem Grade[25]). Pflanzen und ζῶα sind nach ihm die Wesen, in welchen neben dem körperlichen Stoff auch νοῦς, Seele, Geist als Prinzip der Empfindung, Bewegung, Selbstthätigkeit, des Vorstellens und Erkennens ist, nur in den einen ein »kleinerer«, in den andern ein »grösserer Geist«[26]), sie sind die Wesen, in welchen sich der allgemeine Weltgeist zugleich zu der Form individueller Einzelexistenz besondert.

---

21) Orig. Philos. I, 8: ὄντων πάντων ὁμοῦ νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν.

22) Arist. Phys. VIII, 1: φησὶ Ἀναξαγόρας, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. Bewegungslos: da der Stoff kein inwohnendes Prinzip der Bewegung hat, so muss die Bewegung von aussen her in ihn kommen.

23) Fr. 11. 6—9.

24) Theophr. hist. plant. III, 2: τὸν ἀέρα πάντων ἔχειν σπέρματα, καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾶν τὰ φυτά. D L. II, 9: ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων.

25 Arist. περὶ φυτῶν I, 1: Anaxagoras, Demokritus und Empedokles καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν ἔχειν εἶπον τὰ φυτά; A. ζῷα εἶναι καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι εἶπε, τῇ τε ἀποῤῥοῇ τῶν φύλλων καὶ τῇ αὐξήσει τοῦτο ἐκλαμβάνων.

26) Fr. 6: νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάττων.

Diese Lehre von der Weltbildung hat auf den ersten Anblick grosse Aehnlichkeit mit der Lehre des Empedokles: aber der Unterschied beider Theorien ist noch grösser, als ihre Uebereinstimmung. Empedokles setzt als das Ursprüngliche einfache Grundstoffe, die vier Elemente: und erst durch die Mischung dieser Elemente lässt er die concreten Dinge, z. B. Fleisch, Knochen, entstehen. Anaxagoras dagegen schlug, wohl aus Anlass genauerer Naturbeobachtung, welche ihm die Ueberzeugung gegeben hatte, dass die sogenannten vier Elemente keine einfachen Stoffe sind, einen andern Weg ein, bei welchem nicht Mischung, sondern Scheidung der Urstoffe das Prius wurde und erst auf diese Scheidung das Zusammentreten der gleichartigen Stoffe zu grössern oder kleineren Massen erfolgte [27]; er glaubte die wirkliche Welt mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verschiedener Stoffe nur erklären zu können durch die Annahme, dass diese Mannigfaltigkeit eine ursprüngliche sei, dass die Bestandtheile der Welt schon von Anfang an Dasjenige gewesen seien, was sie jetzt sind; was seit der Entmischung der ursprünglichen Vermengung Gold ist, das muss schon im Zustande der Urmischung Gold gewesen sein; die Entmischung der Urbestandtheile hat einzig die Folge, dass die gleichartigen Bestandtheile von der Vermengung mit ungleichartigen freier werden als vorher und sich mit einander verbinden, so dass die Welt nicht mehr ein Chaos ist, sondern aus diesem ein in verschiedene Reiche und Formen der Existenz (Aether, Luft, Wasser, Erde, organische Wesen) gegliedertes, (insofern allerdings wohlgeordnetes) Universum sich entfaltet. Während also dem Empedokles die Entstehung der concreten Dinge das letzte Ergebniss des Mischungsprocesses ist, hält Anaxagoras das Concrete für das Ursprüngliche, und was dem Empedokles das Ursprüngliche, Einfache und Gleichtheilige ist, die vier Elemente, erscheint Anaxagoras als ein Zusammengesetztes, als unausgeschiedenes Aggregat (μῖγμα) schon organi-

---

27) Plut. Pericl. 4: (Anaxagoras) διακοσμήσεως ἀρχὴν ἐπέστησε νοῦν — ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Simplic. in Phys. fol. 67 (Fr. 1): ὅσον ἐκίνησεν ὁ νόος, πᾶν τοῦτο διεκρίθη.

sirter Stoffe [28]). Die Urbestandtheile der Dinge, die im Urzustand ordnungslos beisammen sind, nannte Anaxagoras »Ursamen« (σπέρματα πάντων χρημάτων). Der Ausdruck ὁμοιομέρειαι oder ὁμοιομερῆ, womit spätere Schriftsteller diese Stofftheilchen des Anaxagoras bezeichnen (D. L. II, 8), rührt von Aristoteles her; Anaxagoras hat ihn nicht gebraucht [29]). Jene Urwesen oder Urstoffe oder σπέρματα sind nach Anaxagoras unendlich klein, und daher nicht sinnlich wahrnehmbar [30]). Sie haben in dieser Beziehung Aehnlichkeit mit den Atomen Demokrits, unterscheiden sich aber von diesen dadurch, dass sie nicht einfach, sondern concret, nicht gleichartig, sondern von unendlich verschiedener Qualität sind; kein Same (d. h. keine Art von σπέρματα) gleicht dem andern (Fr. 4).

Auch in den durch die Entmischung der ursprünglichen Vermengung entstandenen Einzeldingen dauert diese Verbindung des Gleichartigen und Ungleichartigen fort. Sie sind allerdings dadurch entstanden, dass Gleiches mit Gleichem zusammentrat, z. B. Goldtheilchen mit Goldtheilchen; aber das Ungleichartige, mit dem es ursprünglich zusammen war, wurde hiebei nicht vollständig ausgestossen; vielmehr sagt Anaxagoras, »ist in Allem ein Theil von Allem«, »Alles hat einen Theil von Allem in sich«, »die Welt ist Eine, und es ist in ihr nichts geschieden oder mit dem Beil abgehauen, weder das Warme vom Kalten noch das Kalte vom Warmen« (Fr. 13); Anaxa-

28) Arist. de coel. III, 3: Αναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ (erklärt er für) στοιχεῖα, λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. de gen. et corr. I, 1: ἐναντίως φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα εἶναι καὶ ἁπλᾶ μᾶλλον, ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα. Alex. Schol. in Arist. Met. (kleine Scholienausgabe von Brandis p. 18): (Anaxagoras) τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν οὐκ ἔλεγε στοιχεῖα, ἀλλὰ συγκρίματα.

29) Breier a. a. O. S. 1—54. Zeller I, S. 878.

30) Fr. 1: καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Vgl. Anm. 20.

goras berief sich für diesen Satz namentlich auf die Erfahrung, dass in der Natur »aus Allem Alles wird«[31]), Alles in Alles, selbst ins Verschiedenste und Entgegengesetzteste sich verwandeln kann, was nicht möglich sein würde, wenn nicht in Allem Alles, auch sein Gegentheil, latent mitenthalten wäre. Daher auch das bekannte Paradoxon des Anaxagoras, der Schnee sei schwarz, weil er aus Wasser bestehe, das Wasser aber dunkler Art sei [32]). Alles Einzelne in der Natur ist hiernach einerseits unendlich concret, andrerseits aufs engste unter sich verwandt, nur durch fliessende continuirliche Unterschiede getrennt; die Lehre des Anaxagoras erinnert damit an die Leibnitz'schen Monaden, von denen gleichfalls jede das ganze Universum in sich abspiegelt und doch keine der andern vollkommen gleich ist. — Ein weiterer Hauptunterschied von Empedokles ist die Lehre, dass Erkenntniss und Bewegung nicht Thätigkeiten der Materie, sondern einer eigenen geistigen Substanz, des den Einzelwesen immanenten νοῦς, sind; auch hier geht die Philosophie des Anaxagoras auf scharfe Auseinanderhaltung des qualitativ Verschiedenen aus, eine Richtung, welche Empedokles auch eingeschlagen, aber nicht folgerichtig überall durchgeführt hat.

Uebereinstimmend mit dieser Betonung der Selbständigkeit des geistigen Elements im Universum ist auch das Wenige, was über die praktische Lebensweisheit des Anaxagoras berichtet wird. Er soll das äussere Glück für etwas Indifferentes erklärt haben, womit seine schon erwähnte Aeusserung übereinstimmt, dass die Betrachtung des Himmels und der Ordnung des Weltalls dem Leben den höchsten Werth verleihe; in wissenschaftlicher Weise hat jedoch auch er die praktische Seite der Philosophie noch nicht angebaut.

---

31) Fr. 6: τὰ μὲν ἄλλα (ausser dem νοῦς) παντὸς μοῖραν μετέχει ...., ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι. Fr. 13: οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ, οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Arist. Phys. III, 11: ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μῖγμα ὁμοίως τῷ παντί, διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον.

32) Sext. Emp. Pyrrh. I, 13: A. τῷ λευκὴν εἶναι τὴν χιόνα ἀντετίθει, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός, τὸ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν, καὶ ἡ χιὼν ἄρα μέλαν ἐστί. Cic. Lucull. c. 23. 31.

5. Uebergang auf die Atomistik.

Anaxagoras begieng den Widerspruch, zur Erklärung des Werdens ein geistiges Prinzip aufzustellen, dieses Prinzip aber doch nur als mechanische Ursache wirken zu lassen. Ueberdiess spielt bei ihm der νοῦς diese Rolle eines bewegenden Prinzips nur im Beginn der Weltbildung; er gibt nur den ersten Anstoss, wirkt nur als erster Beweger, als ἀρχὴ κινήσεως; im weitern Verlaufe der Weltbildung tritt er gänzlich zurück, und die Natur gestaltet sich selbst nach blos physikalischen Gesetzen. Es war daher vom Standpunkt der mechanischen Naturerklärung aus nur consequent, wenn eine andere, die atomistische Philosophie von keinem ideellen Bewegungsprinzip dieser Art, das doch nur wieder mechanisch wirkt, etwas wissen wollte und vielmehr den Versuch machte, die mechanische Naturansicht auf ihrem eigenen Boden ohne Zuhülfenahme eines übernatürlichen oder geistigen Prinzips rein durchzuführen, das Werden und die Bewegung aus der Natur der Materie selbst abzuleiten, die Natur aus sich selbst zu erklären. Die Atomistik ist die Vollendung des vorsokratischen Naturrealismus.

§ 13. Die Atomistik.

1. Die Stifter der Atomenlehre.

Die Stifter der Atomistik sind Leucippus und Demokritus. Beide Männer werden von den Alten, namentlich von Aristoteles, gewöhnlich zusammengenannt, der Eine als der Urheber, der Andere als der wissenschaftliche Ausbildner der atomistischen Lehre. Weiter, als dieses Wenige, ist von Leucipp nicht bekannt; auf seiner Person und seiner Lehre ruht tiefes Dunkel. Schriften von ihm werden zwar angeführt, aber ihre Aechtheit wurde schon im Alterthum bezweifelt [1]). Es ist kein Bruchstück derselben auf uns gekommen. Da wir ihm

1) Arist. de Xenoph. Gorg. Meliss. 6: καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται. D. L. IX, 46: Μέγας Διάκοσμος, ὃν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι. Dagegen wird der Μέγας Διάκοσμος gewöhnlich, z. B. Diog. Laërt. IX, 39 und 46, bei Suid. v. Δημόκριτος, dem Demokrit zugeschrieben.

somit nichts Eigenthümliches zuschreiben können, so fällt für uns seine Lehre mit derjenigen des Demokrit zusammen.

Demokrit, von Aristoteles (Met. I, 4, 12) als ἑταῖρος des Leucipp bezeichnet, ist in der thracischen Stadt Abdera, einer jonischen Colonie, geboren; er war, wie er selbst von sich sagt, (D. L. IX, 41) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras. Sein Vater soll so reich gewesen sein, dass er den Xerxes auf seiner Rückkehr nach Asien in Abdera bewirthen konnte (D. L. IX, 34). Demokrit aber verwandte sein väterliches Erbtheil auf Reisen [2], deren er sich selbst in einem auf uns gekommenen Bruchstücke rühmt, worin er sagt: »Von allen Menschen meiner Zeit habe ich das meiste Land durchirrt, die meisten Luftstriche und Länder gesehen, und die meisten unterrichteten Männer gehört, und in der Geometrie nebst Beweis hat mich Niemand übertroffen, selbst nicht die Weisen der Aegyptier, bei denen ich fünf Jahre in der Fremde gewesen bin« (Clem. Alex. Strom. I, 15, 69; Mullach. Democr. p. 19). Durch diese Reisen und durch ununterbrochenes, unermüdliches Studium erwarb sich Demokrit eine so grosse Masse von Kenntnissen, wie sie kein anderer der früheren Philosophen und unter den späteren nur Aristoteles besessen hat. Man sieht diess vorzüglich aus dem Verzeichniss [3]) seiner äusserst zahlreichen Schriften, in welchem nicht nur viele ethische und physische Schriften allgemeinen Inhalts aufgeführt werden, sondern auch Schriften über einzelne Probleme der Naturkunde, über Mathematik, Astronomie, Geographie, über Musik und Poesie, über Arzneikunst, Grammatik, Malerei und sogar über Kriegswissenschaft. Man darf annehmen, dass diese Schriften den ganzen Umfang des damaligen Wissens umfasst haben. Leider sind von ihnen sehr wenige Bruchstücke auf uns gekommen, die Mullach (Berl. 1843) gesammelt hat. Auch die Darstellung Demokrits

2) D. L. IX, 35, 39. Diodor von Sicilien erwähnt eines fünfjährigen Aufenthalts des Demokrit in Aegypten I, 98. Aelian Var. Hist. IV, 20: ἧκεν καὶ πρὸς τοὺς Χαλδαίους καὶ εἰς Βαβυλῶνα καὶ πρὸς τοὺς Μάγους καὶ πρὸς τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰνδῶν. Auch Strabo bezeugt, er habe einen grossen Theil Asiens durchstreift, Strab. XV, 1, 38. p. 703: πολλὴν τῆς Ἀσίας πεπλανημένον.

3) Diog. L. IX, 46—49.

wird von den Alteu in Beziehung auf Rhythmus und Glanz der Rede gelobt, Cic. Orat. 20. de orat. I, 11. Es fällt unter diesen Umständen auf, und ist auch schon den Alten aufgefallen [4]), dass Plato, der fast alle früheren Philosophen irgend einmal erwähnt, den Namen des Demokrit nie nennt. Diese offenbar geflissentliche Nichtbeachtung hat wohl darin ihren Grund, dass Plato seinen philosophischen Standpunkt von demjenigen des Demokrit durch eine allzutiefe Kluft getrennt sah [5]). Höchstens könnte eine indirekte Beziehung auf Demokrit in denjenigen Stellen des Theätet und Sophistes gefunden werden, in welchen Plato einen alles Unsichtbare läugnenden Materialismus bestreitet [6]). Aus dem gleichen Grunde, um des materialistischen Charakters seiner Lehre willen, hat Demokrit auch von neueren Geschichtschreibern harte Beurtheilungen erfahren müssen, besonders von Ritter, der ihn in Eine Klasse mit den Sophisten stellt, ihm Ruhmredigkeit und Anmassung, unphilosophische Vielwisserei, grundsätzliche Zerstörung aller wahren Wissenschaft, Mangel an philosophischem Zusammenhang und Niedrigkeit der sittlichen Gesinnung vorwirft: leidenschaftlich übertriebene Anklagen, die Zeller I, 842 ff. auf ihr richtiges Maass zurückgeführt hat. Wissenschaftlicher Ernst leuchtet aus Allem hervor, was uns von Demokrit berichtet oder mit seinen eigenen Worten überliefert wird. Seine Philosophie hat alle Mängel, aber auch alle Vorzüge eines consequenten Materialismus.

---

4) D. L. IX, 40.

5) Vgl. D. L. a. a. O., wo sogar die Sage, Plato habe Demokrit's Schriften, so viele er ihrer zusammenbringen konnte, verbrennen gewollt, sei jedoch von zwei ihm befreundeten Pythagoreern davon abgemahnt worden, weil die Bücher Demokrit's bereits eine zu grosse Verbreitung gefunden.

6) Soph. p. 246, a: οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι —, διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα (was angetastet oder berührt werden kann), ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων, εἴ τίς φησι μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν. Theaet. 155, e: (es gibt Philosophen) οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι, ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πᾶν δὲ τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.

2. Demokrits Lehre von den Atomen.

Die Atomenlehre Demokrits beruht auf denselben Voraussetzungen, von denen seine beiden Vorgänger, Empedokles und Anaxagoras, ausgegangen sind. Auch er läugnet, als undenkbar, ein wirkliches Werden [7]), ein Werden aus nichts. Auch er behauptet [8]), von den ursprünglichen Stoffen könne keiner in den andern übergehen, keiner zu Grunde gehen; alles Werden sei nur veränderte Zusammensetzung letzter unveränderlicher Grundstoffe [9]). Ferner stimmt er mit Anaxagoras darin überein, dass er eine unendliche Anzahl solcher unveränderlicher Urstoffe annimmt. Diese Urstoffe sind nach ihm — daher nennt er sie *ἄτομα* [10]) — untheilbar, obwohl ausgedehnt und raumerfüllend, aber wegen ihrer Kleinheit nicht sinnlich wahrnehmbar (*ἀόρατα*) [11]). Ist Demokrit bis hieher Hand in Hand mit Anaxagoras gegangen, so weicht er darin von ihm ab, dass er seinen Atomen alle qualitative Bestimmtheit abspricht. Es ist diess das unterscheidende Hauptkennzeichen der Atomistik. Die Atome des Demokrit unterscheiden sich von einander nicht durch ihre Qualität, sondern einzig durch ihre

---

7) D. L. IX, 44. Arist. de coel. III, 7: οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.

8) Arist. Phys. III, 4: Δημόκριτος οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν.

9) Arist. de gen. et corr. I, 2: Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, ποιήσαντες τὰ σχήματα (s. u.) τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν. I, 8: συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖ (die Atome), διαλυόμενα δὲ φθοράν. de coel. III, 4: τῇ τῶν πρώτων μεγεθῶν (τῶν ἀτόμων) συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.

10) Cic. de fin. I, 6: Democritus atomos quas appellat, id est corpora individua. Simplic. in Phys. Fol 8: τὰ ἐλάχιστα πρῶτα σώματα ἄτομα καλοῦντες. Arist. Met. VII, 13, 17: (Demokrit) τὰ μεγέθη τὰ ἄτομα οὐσίας ποιεῖ. Plut. adv. Colot. p. 1110: οὐσίας ἀτόμους. Auch sonst kommt αἱ ἄτομοι vor, z. B. D. L. IX, 44: τὰς ἀτόμους ἀπείρους εἶναι κατὰ πλῆθος.

11) Plut. adv. Colot. p. 1110: τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς. Arist. de gen. et corr. I, 8: ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. de coel. III, 4: τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα.

Grösse und Gestalt, sowie durch die mit der Grössenverschiedenheit gegebene verschiedene Schwere [12]). Ihrer materiellen Beschaffenheit nach sind sie sich alle gleich; sie bestehen aus einem und demselben Stoff. Ebenso hat weiterhin die Verschiedenheit der Dinge von einander, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt ihren Grund einzig in der verschiedenen Figur, Ordnung und Stellung der zu Gruppen verbundenen Atome, welche die Dinge bilden, nicht aber in irgendwelcher qualitativen Differenz [13]). So hat Demokrit alle Unterschiede der Qualität auf den Unterschied der Quantität zurückgeführt; die quantitative Bestimmtheit ist das Ursprüngliche, die Qualitäten das Abgeleitete.

8. Der Grund der Bewegung.

Das Werden und Vergehen besteht nach Demokrit darin, dass die Atome sich bald mit einander verbinden, bald von einander trennen [14]). Nun fragt sich, worein der Grund dieser Bewegung und wechselnden Gruppirung der Atome zu setzen ist. Demokrit sucht ihn, statt wie Anaxagoras in einem immateriellen Prinzip, in den Atomen selbst zu finden. Die unendlich vielen Atome befinden sich nämlich in dem unbegrenzt grossen »leeren« Raum; dieser ist es, der die Bewegung der Atome ermöglicht. Die Realität des leeren Raums ist ein Hauptsatz des atomistischen Systems, den Demokrit im Gegensatz gegen die eleatische Lehre auch so ausdrückt: »Das Seiende sei um nichts mehr als das Nichtseiende« [15]), und »das Volle

---

12) Simpl. in Phys. fol. 106: τὴν διαφορὰν αὐτῶν (der Atome) κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα τιθείς. Arist. de gen. et corr. I, 2: τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.

13) Arist. Met. I, 4, 14 ff.: τὰς διαφορὰς λέγουσιν εἶναι τρεῖς, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.

14) Arist. de gen. et corr. I, 8: συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖ, διαλυόμενα δὲ φθοράν.

15) Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι — Plut. adv. Colot. p. 1109. Arist. Met. I, 4, 12.

(τὸ πλῆρες, d. h. die Atome) um nichts mehr als das Leere (τὸ κενόν).« Um die positive Realität des Leeren zu veranschaulichen, bezeichnet es Demokrit bisweilen, im Gegensatz gegen die Erfülltheit der Atome, als das Dünne (μανόν)[16]. Die Schwere der Atome bewirkt, dass sie nicht ruhen, sondern im leeren Raum sich »abwärts« bewegen; die Verschiedenheit der Schwere der einzelnen Atome aber hat zur Folge, dass sie sich ungleichmässig bewegen und daher einander stossen und drängen; und so ist denn die ganze unermesslich grosse Atomenmasse von Ewigkeit her in einer schwingenden, wirbelnden Bewegung (δίνη) begriffen[17]. Innerhalb dieser ewig fortgehenden Bewegung entstehen, indem Gleiches und Gleiches sich anzieht[18], allerorten Gruppirungen oder Complexe[19]) von Atomen: das sind die Körper, die einzelnen Dinge, welche das Universum enthält, welche aber insgesammt nur vorübergehende Atomenzusammensetzungen sind (so auch die Seele, welche aus den feinsten und beweglichsten Atomen, den Feueratomen, besteht). Freilich war mit diesen Sätzen die so unendlich mannigfaltige Bewegung und Gestaltung der Dinge keineswegs wahrhaft und vollständig abgeleitet und erklärt[20]. Auch bleibt, wenn der Gegenstoss (ἀλληλοτυπία, ἀντιτυπία) und die hiedurch herbeigeführte Wirbelbewegung (δίνη) der Atome der einzige

---

16) Arist. Met. I, 4, 12.

17) D. L. IX, 44: φέρεσθαι ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας τὰς ἀτόμους. IX, 45: τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων. Sext. Emp. IX, 113: ὡς ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος. Stob. Eclog. I, p. 348: κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.

18) Die Bildung der Atomencomplexe erklärt Demokrit aus der Voraussetzung, dass Gleiches mit Gleichem sich zusammen finde. Zur Bestätigung dieser Annahme führt er an (Sext. Emp. adv. Math. VII, 117), dass auch gleichartige Thiere sich zu einander halten, ebenso beim Worfeln des Getraides gleichgrosse Körner sich zusammenfinden.

19) Arist. de coel. III, 4: τῇ τούτων (= τῶν πρώτων μεγεθῶν oder ἀτόμων) συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.

20) Arist. Met. I, 4, 16: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν. Simplic. in Phys. 74: οἱ περὶ Δημόκριτον ἀπὸ ταὐτομάτου φασὶ τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς τήνδε τὴν τάξιν τὸ πᾶν.

Grund der κίνησις ist, die vernünftige und zweckmässige Einrichtung der Natur unbegriffen. Demokrit will nun aber von einer teleologischen Naturbetrachtung nichts wissen [21]; nur die Erforschung der bewegenden Ursachen ist ihm Aufgabe des Erkennens; an die Stelle einer weltordnenden Intelligenz tritt bei ihm die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung. Dieses Gesetz alles Werdens nennt er Schicksal oder Nothwendigkeit (εἱμαρμένη, ἀνάγκη) [22]; im Gegensatz gegen die teleologische Weltansicht soll er diese Nothwendigkeit sogar als Zufall, τύχη [23], bezeichnet haben. Den Götterglauben des Volks, der in diesem System natürlich keinen Raum finden konnte, erklärt Demokrit für eine psychologische Täuschung und eine Wirkung der Furcht [24]. Die Bestreitung der Volksgötter, die sich hieran knüpfte, und ein immer offener erklärter Skepticismus und Naturalismus war auch später die hervorstechende Eigenthümlichkeit der atomistischen Schule, durch welche sie sowohl die skeptische Lehre Pyrrhon's als die Philosophie Epikurs vorbereitet hat. Bezeichnend ist für die Atomistik auch ihre Lehre von »unzählig vielen Welten«, welche im unendlichen Raume aus den unzähligen Atomen fortwährend ganz unabhängig von einander auf längere oder kürzere Dauer sich bilden [25]. Die Naturanschauung hat Demokrit erweitert und von beschränkten Vorstellungen befreit; aber die Einheit, das geistige Band des Universums ist ihm verloren gegangen. An-

---

21) Arist. de gen. anim. V, 8: Δημόκριτος, τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην.

22) D. L. IX, 45: Plut. Plac. I, 26: Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ τὴν φορὰν καὶ πληγὴν τὴν ἀνάγκην λέγει. Sext. Emp. adv. Math. IX, 113: ὡς ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος. Stob. Ecl. I, p. 160: Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην. Derselbe ebendas. p. 442: (Leucipp, Demokrit und Epikur behaupten), φύσει ἀλόγῳ (d. h. nach blosser Naturcausalität) συνεστάναι τὸν κόσμον.

23) Simpl. in Phys. f. 74.

24) Sext. Emp. adv. Math. IX, 24: ὁρῶντες γάρ, φησὶν ὁ Δημόκριτος, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοί τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις, ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

25) Diog. IX, 44: ἀπείρους εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτούς.

ders werden wir diess finden in derjenigen Philosophie, zu welcher wir nun übergehen, in der pythagoreischen.

§ 14. Der Pythagoreismus.

1. Pythagoras.

In Pythagoras hat die Sage frühzeitig das Bild eines heiligen, wunderthätigen, in einem vertrauteren Verhältniss zu den Göttern stehenden Mannes ausgemalt; sie hat sein Leben mit Fabeln und Erdichtungen aller Art geschmückt. Zwei Platoniker, Porphyr († um 305 n. Chr.) und Jamblich (um 300), haben diese sagenhaften Ueberlieferungen gesammelt und verarbeitet: beide Biographien sind auf uns gekommen [1]): sie lassen nicht zweifeln, dass wir in ihnen einen historischen Roman vor uns haben. Das Fabelhafte und Wunderbare überwiegt in Pythagoras' Leben so sehr, dass man daraus sogar Verdacht gegen seine historische Persönlichkeit schöpfen könnte; doch ist diese dadurch sicher gestellt, dass schon Xenophanes [2]) und Heraklit [3]), später Herodot [4]) seiner Erwähnung thun, und die Römer ihm zur Zeit der Samniterkriege (um 320 v. Chr.) ein Standbild gesetzt haben [5]). Was von ihm glaubhaft überliefert wird, beschränkt sich darauf, dass er, auf der Insel Samos geboren, sich nachmals, zur Zeit des Tyrannen Polykrates (vgl. Porphyr. 9), in die unteritalische Pflanzstadt Kroton übergesiedelt, und dort zum Behufe sittlich socialer Reformen in dieser, sowie später in andern griechischen Colonien Unteritaliens einen Verein Gleichgesinnter, den »pythagoreischen Bund«,

---

1) Jambl. de vit. Pyth. Accedit Porph. de vit. Pyth. ed. Kiessling 1815. ed. Westermann in Cobets Ausg. des Diog. Laërt. Rohde, die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rheinisches Museum für Philologie, Bd. XXVI, S. 554 ff. XXVII, S. 23 ff.

2) Diog. L. VIII, 36.

3) Diog. L. VIII, 6. IX, 1. vgl. ob. S. 23.

4) Hdt. IV, 95: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.

5) Plin. H. N. XXXIV, 12, 26: invenio, et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas esse statuas, cum bello Samniti Apollo Pythius jussisset fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari: ea stetere, donec Sulla dictator ibi curiam faceret.

gestiftet hat. Seine Blüthe fällt zwischen die 60. und 70. Olympiade, 540—500 v. Chr. Im Uebrigen ruht auf seinem Leben tiefes Dunkel: denn was von den weiten Reisen erzählt wird, die er in der Absicht unternommen haben soll, die unter die verschiedenen Völker der Erde vertheilte Wissenschaft in sich zu vereinigen [6]), ist grossentheils zweifelhaft und unverbürgt; weniger das, was von seinen Entdeckungen in der Mathematik, Akustik und Astronomie überliefert wird, da er, wie der Vorwurf der Vielwisserei (πολυμαθίη) beweist, den Heraklit ihm macht, jedenfalls ungewöhnliche Kenntnisse besessen haben muss. Was endlich von seiner Wirksamkeit in Kroton, von dem Eindruck, den er dort durch sein erstes Auftreten, seine Beredsamkeit und Gestalt hervorgebracht, von der göttergleichen Verehrung, die er daselbst gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, die er in der üppigen Stadt herbeigeführt haben soll [7]), erzählt wird, ist idealisirt durch rhetorische Ausmalung. Noch tieferes Dunkel liegt auf seiner Lehre. Dass er keine Schrift hinterlassen hat, wird ausdrücklich bezeugt [8]) und muss auch aus dem Stillschweigen des Aristoteles und der Aristoteliker geschlossen werden. Ja, es wird ihm nicht einmal ein bestimmter Lehrsatz philosophischen Inhalts zugeschrieben: Aristoteles redet, wo er pythagoreische Lehren bespricht, nie von Pythagoras selbst [9]), sondern immer nur von den Pythagoreern [10]). Plato führt ihn Rep. 600, b unter den Männern

6) Nur die Reise des Pythagoras nach Aegypten ist nicht unwahrscheinlich, da Griechenland und besonders Samos zu seiner Zeit in Verkehr mit Aegypten standen; auch ist dieselbe verhältnissmässig gut bezeugt (Isocr. Busir. c. 11. Cic. de Fin. V, 29. Cf. Hdt. II, 81. 123).

7) Porph. c. 18. Jambl. 37 ff. Justin. XX, 4.

8) Porph. c. 57. Plut. de Alex. fort. I, 4.

9) Mit Ausnahme von Magn. Mor. I, 1: aber diese Schrift ist nicht von Aristoteles verfasst.

10) Die Stelle Met. I, 5, 10, in welcher P. erwähnt wird, steht kritisch nicht ganz fest. Sonst kommt P. bei A. blos Rhetor. II, 23 vor, hier aber nicht mit bestimmter Beziehung auf philosophische Wirksamkeit. Zu vergleichen ist jedoch die Beweisführung Zeller's I, 444, welche zeigt, dass die Grundgedanken des »pythagoreischen« Systems, die Lehre von Zahl, Weltharmonie u. dgl., nur auf P. selbst zurückgeführt werden können.

auf, die, wie er sich ausdrückt, eine eigenthümliche Lebensweise (ὁδὸν oder τρόπον τοῦ βίου) gestiftet haben. Man kann daher mit Wahrscheinlichkeit blos so viel sagen, dass er der Stifter einer sittlich religiösen Genossenschaft gewesen ist, innerhalb deren sich die sogenannte pythagoreische Philosophie, d. h. die Zahlenlehre sammt den damit verbundenen kosmologischen Spekulationen, entwickelt hat.

2. Der pythagoreische Bund.

Man muss überhaupt den Gesichtspunkt festhalten, dass der Pythagoreismus nicht eine philosophische Schule im engern Sinne des Worts, sondern eine Lebensgemeinschaft Gleichgesinnter gewesen ist. Das Band, das ihn zusammenhielt, war nicht eine philosophische Doktrin, sondern ein praktisches Interesse, die gemeinsame Verfolgung ethischer und politischer Zwecke.

a) Der ursprüngliche Zweck des pythagoreischen Bundes war die sittliche Erziehung, die geistige und moralische Förderung seiner Genossen. Auf strenge Zucht des Lebens und der Gesinnung zweckten alle Einrichtungen des pythagoreischen Bundesordens ab. Die Tagesordnung war streng geregelt; Frühstück, Mahlzeit, Bad, Spazierengehen, Gymnastik, Musik — alles hatte seine bestimmte Tageszeit; sogar besondere Speiseverordnungen soll Pythagoras hinterlassen haben, wenn gleich die Nachrichten hierüber, namentlich über das pythagoreische Verbot des Fleisch-, Fisch- und Bohnenessens, schwankend und widersprechend sind [11]). Die Mitglieder des Bundes verband

11) Einige Schriftsteller berichten, die Pythagoreer hätten sich aller Fleischspeisen enthalten, D. L. VIII, 37, 44. Aristoxenus dagegen (aus Tarent, mit Pythagoreern wol bekannt) sagt, Pythagoras habe sämmtliche Fleischspeisen erlaubt (πάντα τἄλλα συγχωρεῖν ἐσθίειν ἔμφυχα), mit Ausnahme des ackernden Stiers und des Widders, D. L. VIII, 20. Athen. X, p. 418. Aristoteles: gewisser Theile der Thiere, D. L. VIII, 19. Gell. IV, 11, § 1: opinio vetus falsa occupavit et convaluit, Pythagoram philosophum non esitavisse ex animalibus, item abstinuisse fabulo, quem κύαμον Graeci appellant. § 11: Aristoteles scripsit de Pythagoricis, quod non abstinuerunt edundis animalibus, nisi pauca carne quadam, nämlich der Gebärmutter, des Herzens u. s. w. (s. jedoch G ö t t l i n g, Ges. Abhandl. S. 313. R o h d e, Rhein. Museum XXVI, S. 558 ff.). Den Genuss

die engste Genossenschaft, die durch die gemeinschaftlichen Uebungen des Leibes und Geistes, besonders aber durch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten (συσσίτια) vermittelt war. Sogar Gütergemeinschaft soll unter ihnen geherrscht haben [12]); doch ist diese Nachricht wahrscheinlich [13]) nur eine übertreibende Folgerung aus dem pythagoreischen Grundsatz, den Freunden sei Alles gemein [14]). Auch das klingt sagenhaft, was von der Aufnahme in den Bund erzählt wird; nämlich, die Aufzunehmenden seien strengen Prüfungen, zuerst einer physiognomischen [15]), dann einer moralischen Prüfung durch zweijähriges oder gar fünfjähriges [16]) Schweigen unterworfen worden. Dass es im pythagoreischen Bunde, je nach dem Grade der Weihen, mehrere Ordensklassen gegeben hat, die gewöhnlich unter dem Namen der Exoteriker und Esoteriker unterschieden werden [17]), ist nicht unwahrscheinlich und dem Charakter solcher geheimen Verbindungen ganz angemessen. Nur darf man darum nicht glauben, die Pythagoreer hätten eine ausschliesslich unter den Esoterikern fortgepflanzte Geheimwissenschaft gehabt. Ihre Geheimlehre bestand theils in ihren Orgien oder ihrem geheimen Gottesdienste, theils in symbolischen Sprüchen und religiös-ascetischen Glaubenssätzen und Vorschriften [18]). Nur auf ste-

---

der Bohnen soll Pythagoras nach den Einen empfohlen, nach Andern verboten haben, Gell. IV, 11, 4. D. L. VIII, 24. 34. Krische de societ. Pyth. scopo politico p. 33 bestreitet entschieden das angebliche pythagoreische Fleischverbot als eine Erdichtung; ebenso p. 35 das Bohnenverbot. Das Letztere erklärt er für ein Missverständniss der pyth. Vorschrift κυάμων ἀπέχεσθαι = der demokratischen Abstimmung, d. h. Verfassung.

12) Porph. v. P. 20. D. L. VIII, 10. Gell. I, 9.

13) Vgl. Krische, der sie p. 27 ff. widerlegt.

14) D. L. VIII, 10: κοινὰ τὰ φίλων. VIII, 23: ἴδιον μηθὲν ἡγεῖσθαι.

15) Gell. I, 9, 2: Pythagoras a principio adolescentes, qui sese ad discendum obtulerant, ἐφυσιογνωμόνει. Id verbum significat, mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis habitu sciscitari. Jambl. 71. Vgl. Apul. de Mag. p. 48 Bip.: non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi.

16) Jambl. 94. Gell. I, 9, 3 f. Diog. Laërt. VIII, 10.

17) Orig. Philos. I, 2.

18) Eine dieser Vorschriften war z. B.: keinen Todten in wollenen Kleidern zu bestatten, Hdt. II, 81. Sie erinnert an Aegypten (ebd.), wo-

reotype traditionelle Satzungen oder Sprüche dieser Art, nicht auf wissenschaftliche Lehren und Untersuchungen kann sich auch das berühmte »αὐτὸς ἔφα« bezogen haben. Die wohlbezeugte Thatsache, dass selbst Frauen an den Geheimnissen der Schule Theil genommen haben [19]), lässt gleichfalls folgern, dass diese Geheimnisse nicht in philosophischen, sondern in religiösen Lehren, Gebräuchen und Weihungen bestanden.

b) Neben seiner ethisch-socialen Tendenz hatte der pythagoreische Bund aber auch einen politischen Zweck. Schon von Pythagoras wird erzählt, er habe sich durch politische Wirksamkeit hervorgethan, habe in Kroton an der Spitze eines Vereins von 300 Männern den Staat gelenkt [20]), habe endlich den Krotoniaten, sowie andern Städten Unteritaliens Gesetze gegeben D. L. VIII, 3. Diesen Nachrichten widerspricht jedoch das Zeugniss Plato's, des ältesten und unterrichtetsten Gewährsmanns, der den Pythagoras als Stifter einer eigenthümlichen Weise des Privatlebens bezeichnet, und ihn als solchen von den Staatsmännern und Gesetzgebern, z. B. von Solon und Charondas, unterscheidet (Rep. X, 600). Das dagegen ist historisch verbürgt, dass der pythagoreische Bund im Laufe der Zeit eine ausgebreitete politische Wirksamkeit und grossen Einfluss auf die unteritalischen Staaten ausgeübt hat. Die meisten Staatsmänner der griechischen Colonien Unteritaliens sind aus ihm hervorgegangen (Polyb. II, 49). Die politische Tendenz des Bundes war entschieden aristokratisch; sein Ideal die Herrschaft der Besten. Wo er Boden gewann, ging sein Bestreben darauf, die dorisch-aristokratischen Verfassungsformen gegen demokratische Neuerungen aufrecht zu erhalten, oder, wo demokratische Verfassungen bestanden, sie in aristokratische umzubilden.

3. Genesis des Pythagoreismus.

Aus der weiten Verbreitung, die der Pythagoreismus in Unteritalien gewann, und aus dem grossen Einfluss, den er auf die öffentlichen Verhältnisse ausübte, folgt von selbst, dass er

---

her nach II, 123 auch die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung entlehnt war.

19) D. L. VIII, 41. Jamb. 267.

20) D. L. VIII, 3. Just. XX, 4. Jambl. 254. 260.

einen andern Ursprung gehabt und auf einer andern Basis beruht hat, als eine gewöhnliche Philosophenschule. Diese seine Basis war der dorische Stammscharakter, als dessen Erzeugniss und geistige Blüthe er angesehen werden muss. Mit Recht hat man die pythagoreische Philosophie in neuerer Zeit als die dorische Philosophie zu betrachten angefangen [21]). Als Ausfluss des dorischen Geistes erscheint der Pythagoreismus zuerst vermöge seiner vorherrschenden Richtung auf das Ethische: denn gerade diese Richtung auf die sittliche Erziehung und Ausbildung des Subjekts, der Individualität war eine charakteristische Eigenthümlichkeit des dorischen Stamms. Daher erinnern die Institute der Pythagoreer, ihre Disciplin und Tagesordnung, z. B. ihre Syssitien [22]) (gemeinschaftlichen Mahlzeiten), so vielfach an die entsprechenden Einrichtungen der Spartaner, und auch die Sage deutet auf diesen Zusammenhang hin, indem sie berichtet, Pythagoras habe sich in Kreta und Sparta aufgehalten, um die dortigen Gesetze kennen zu lernen, Jambl. 25. Dorische Sinnesart beurkundet der Pythagoreismus ferner in seiner politischen Richtung, seiner entschiedenen Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, die sein politisches Ideal war, und die er überall aufrecht zu erhalten oder herzustellen suchte. Vorzüglich aber zeugt für den dorischen Ursprung des Pythagoreismus die bedeutende Rolle, welche der Cult des Apollo, dieser charakteristische Cult des dorischen Stamms, bei den Pythagoreern gespielt hat. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders das Bestreben der Pythagoreer, die Person des Pythagoras und die Einrichtungen des pythagoreischen Bundes auf Apollo zurückzuführen. Man erzählte sich, Pythagoras stamme von Apollo ab, und die Satzungen des von ihm gestifteten Bundes habe er von der delphischen Priesterin Themistokleia überkommen (D. L. VIII, 8. 21. Porph. c. 41). Aehnlich soll Lykurg seine Satzungen (den spartanischen κόσμος) von der delphischen Pythia überkommen haben (Hdt. I. 65). Denselben Sinn hat die Sage von Pythagoras' goldener Hüfte,

---

21) O. Müller, Dorier I, 368 ff. Böckh, Philol. S. 39: »Der Pythagoreismus ist die ächt-dorische Form der Philosophie.«

22) Συσσίτια (Strab. VI, 1. 12. p. 263. Jambl. 98) = φιδίτια der Spartaner (Plut. Lyc. 12). Krische p. 32.

und die Beziehung, in welche er zum Apollopriester Abaris gesetzt wird [23]). Der Apollocult zweckte vorzüglich auf Reinigung (κάθαρσις) des Gemüths und Besänftigung der Leidenschaften ab, und desshalb war die Musik, weil sie solche Reinigung und Harmonie im Gemüth bewirken sollte, ein Hauptbestandtheil des apollinischen Cults. Auch auf diesem Punkte berührt sich der Pythagoreismus mit der apollinischen Religion: die Pythagoreer legten auf die Musik den grössten Werth, und machten von ihr den fleissigsten Gebrauch, aus dem gleichen Grunde, weil sie das Gemüth reinige, stärke und besänftige [24]). An den dorischen Stammscharakter erinnert auch die geachtete Stellung, welche die Frauen bei den Pythagoreern einnahmen, so wie die Vorliebe der Pythagoreer für Sinnsprüche und Gnomen [25]).

---

23) Ael. Var. Hist. II, 26: Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι. Diog. L. VIII, 10: er soll von höchst ehrwürdigem Ansehen, σεμνοπρεπέστατος, gewesen sein, καὶ οἱ μαθηταὶ δόξαν εἶχον περὶ αὐτοῦ, ὡς εἴη Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ἀφιγμένος. Göttling, Ges. Abh. S. 279: in demselben symbolischen Sinne ist die Sage zu verstehen, dass Pythagoras zum Zeichen seiner geistigen Abkunft vom hyperboreischen Apollo seine goldene Hüfte gezeigt habe, denn das Gold war Symbol des Hyperboreerlandes, woher Apollo nach der Mythe stammte, und die Hüfte ist Symbol seiner Produktionskraft, d. h. seines geistigen Vermögens. D. L. VIII, 21: Aristipp sagt, Πυθαγόραν αὐτὸν ὀνομασθῆναι, ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἠγόρευεν οὐχ ἧττον τοῦ Πυθίου. O. Müller, Dorier I, 221: Panthus ist Priester des Apollo (Virg. Aen. II, 318 ff. 430). Wir gewinnen dadurch Licht über die wunderliche und räthselhafte Geschichte, wie Pythagoras im Heräon zu Argos den Schild des Panthoiden Euphorbos als seinen erkennt, und sich dadurch als diesen Heros in früherem Leben erweist. Denn den Euphorbos wählte er aus keinem andern Grunde, als weil er ihn, wie sich selbst, als Apollopriester betrachtete. — Vgl. auch Krische, p. 68. — Abaris war im Hyperboreerland geboren; die Sagen über ihn und P. s. Jambl. 91. 141.

24) Quintilian. IX, 4, 12: Pythagoreis certe moris fuit, et cum evigilassent, animos ad lyram excitare, quo essent ad agentum erectiores; et cum somnum peterent, ad eandem prius lenire mentes, ut si quid fuisset turbidiorum cogitationum, componerent. Mehr bei Krische p. 39.

25) Plat. Prot. 343: οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις λακωνική. Ueber die Symbola des Pythagoras s. Göttling, gesammelte Abhandlungen 1851, S. 278—316. Die Symbola waren rein praktischer, ethischer Natur, und bezogen sich auf die Ausübung der Cardinaltugenden.

Doch nicht blos die Sitte, Lebensordnung und ethisch-politische Tendenz der Pythagoreer ist ein Ausfluss und Abdruck der dorischen Sinnesart: auch die pythagoreische Philosophie wurzelt in ihr. Sie geht von der Idee aus, das Wesen der Dinge liege in dem Maasse, dem Verhältnisse, der geregelten Form, nicht der Stoff, sondern die Gestaltung sei das wahrhaft Reale an den Dingen, Alles bestehe durch sie, und Alles sei nach ihren Gesetzen geordnet. Diese Grundanschauung ist ein Ausfluss des dorischen Stammscharakters, in welchem der hellenische Sinn für Ebenmaass und strenge Ordnung am meisten ausgebildet erscheint.

Diese Vermuthungen über den Zusammenhang des Pythagoreismus mit dem Dorismus werden bestätigt durch dasjenige, was uns von Kroton, dem Geburtsort und ursprünglichen Wohnsitz des Pythagoreismus, überliefert wird. Die Stadt Kroton war eine achäisch-lakonische Colonie, in welcher trotz des Uebergewichts der achäischen Bevölkerung das dorische Wesen und die apollinische Religion vorgeherrscht hat [26]).

4. Geschichte des Pythagoreismus.

Die politischen Bestrebungen des pythagoreischen Bundes, die überall auf Herstellung aristokratischer Verfassungen und Beschränkung der Volksgewalt gerichtet waren, führten im Laufe der Zeit zu blutigen Kämpfen. Ein solcher Conflict soll in Kroton schon zu Pythagoras' Lebzeiten stattgefunden haben.

---

26) Der Grundstock von Kroton's Bevölkerung bestand aus Achäern, Hdt. VIII, 47: Κροτωνιῆται γένος εἰσὶν Ἀχαιοί. Die Colonie ist aber unter Sparta's Auctorität von einem Herakliden ausgeführt worden, Krische p. 13. Es sagt diess Pausan. III, 3, 1: (nach dem Tode des Alkamenes) Πολύδωρος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν ὁ Ἀλκαμένους, καὶ ἀποικίαν ἐς Ἰταλίαν Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐς Κρότωνα ἔστειλαν. Daher der spätere Conflikt des dorischen und achäischen Elements. In diesen Conflikt wurde auch das Schicksal des pyth. Bundes verflochten. Die Culte des Apollo und Herakles — die beiden Hauptculte der Spartaner — finden sich auch in Kroton, und beweisen den dorischen Charakter der Stadt, Krische p. 14. Apollo und Herakles finden sich constant auf den Münzen der Krotoniaten. Den Herakles verehrten die Krotoniaten sogar als Stifter ihrer Stadt, Krische p. 15. O. Müller, Dorier II, 173. Die Familie des Pythagoras selbst stammte aus der dorischen Stadt Phlius im Peloponnes, Zeller I, 271.

Die demokratische Parthei stürmte, wie es heisst, unter Kylons Anführung das Haus des Milon, in welchem die pythagoreische Gesellschaft versammelt war, steckte es in Brand und vertrieb die Pythagoreer aus der Stadt, Jambl. c. 35. Porphyr. § 54 ff. D. L. VIII, 39. Conflikte dieser Art haben sich in der Folgezeit öfter erneuert. Auch Polybius gedenkt (II, 39), doch ohne genauere Angabe der Zeit, schwerer Verfolgungen, denen die Pythagoreer in Grossgriechenland ausgesetzt waren, und wobei die Versammlungsörter derselben eingeäschert wurden [27]). Diese Verfolgungen, die sich über ganz Unteritalien erstreckten, hatten zur Folge, dass die Pythagoreer auswanderten und nach Griechenland zogen. Es wird diess namentlich von den Pythagoreern Lysis und Philolaus erzählt [28]), welche Beide Theben zu ihrem Wohnsitz wählten; Philolaus war Zeitgenosse des Sokrates; die bei Sokrates' Tode anwesenden Simmias und Kebes hatten ihn zuvor in Theben gehört [29]). Philolaus ist, wie glaubhaft berichtet wird, der erste Pythagoreer, der etwas Schriftliches über pythagoreische Philosophie verfasst hat [30]).

---

27) Polyb. II, 39: καθ' οὓς καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις, κατὰ τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε προσαγορευομένην, ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων. μετὰ ταῦτα γενομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς (allgemein) περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκός, ὡσὰν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάστης πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ στάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς. Eigenthümlich ist die Auffassung des politischen Wirkens der Pythagoreer bei Appian. Bell. Mithr. 28: καὶ ἐν Ἰταλίᾳ τῶν πυθαγορισάντων ὅσοι πραγμάτων ἐλάβοντο, ἐδυνάστευσάν τε καὶ ἐτυράννευσαν ὠμότερον τῶν ἰδιωτικῶν τυράννων.

28) Plut. de Genio Socr. 13: ἐπεὶ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν στάσει κρατηθέντων, τοῖς ἔτι συνεστῶσιν ἐν Μεταπόντῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιέθηκαν, καὶ διέφθειραν ἐν τούτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ. In Athen müssen die Pythagoreer zur Zeit der mittlern Komödie in grösserer Anzahl sich aufgehalten haben, denn sie wurden von den Komödienschreibern zum Gegenstand eigener Stücke gemacht, D. L. VIII, 37. 38.

29) Plat. Phaed. 61, d: ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι, ἑαυτὸν βιάζεσθαι; τί δαί, ὦ Κέβης, οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; ἤδη ἔγωγε ὅπερ νῦν δὴ σὺ ἤρου καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν.

30) D. L. VIII, 15.

Bruchstücke seiner Schrift sind auf uns gekommen [31]): sie sind die einzige direkte Quelle unserer Kenntniss der pythagoreischen Philosophie. Etwas später, als Philolaus, wirkte in Theben der Pythagoreer Lysis, der Lehrer des Epaminondas [32]). Zu Platos Zeit war der Pythagoreismus in Grossgriechenland wieder zur Blüthe gelangt; an der Spitze vieler Staaten standen Pythagoreer, und aus der Anschauung dieser Zustände mag Plato die Idee geschöpft haben, den Staaten könne nicht eher geholfen werden, als bis in ihnen Philosophen regieren [33]). Einer der berühmtesten Pythagoreer dieser Zeit war Archytas in Tarent. Er genoss das Vertrauen seiner Mitbürger in hohem Grad, bekleidete sechs- oder siebenmal das Amt eines Strategen, und soll als Feldherr nie besiegt worden sein. Von seiner Mässigung, Sanftmuth und Herablassung werden viele Anecdoten erzählt [34]). Er soll eine philosophische Schule gehalten haben; unter seinen Schülern wird er auch Plato genannt [35]). Ueber die Philosophie des Archytas hat Aristoteles eine eigene Schrift in drei Büchern geschrieben [36]), woraus hervorgeht, dass er philosophische Schriften verfasst hat; aber die unter seinem Namen auf uns gekommenen Bruchstücke sind sämmtlich oder

31) Böckh, Philolaos' des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks, 1819. Die Aechtheit der Fragmente ist neuerdings angefochten worden; vgl. jedoch Zeller I, 259 ff.

32) D. L. VIII, 7. Corn. Nep. Epam. 2: philosophiae praeceptorem habuit Lysim Tarentinum, Pythagoreum; cui quidem sic fuit deditus, ut adolescens tristem ac severum senem omnibus aequalibus suis in familiaritate anteposuerit, neque prius a se dimisit, quam in doctrinis tanto antecessit condiscipulos, ut facile intelligi posset, pari modo superaturum omnes in ceteris artibus. Nach Plut. de gen. Socr. 8. 13 liess er ihn gar nicht von sich, sondern Lysis lebte in Epaminondas' Hause bis zu seinem Tod, und ward in Theben begraben.

33) Dio Chrysost. Orat. 49: οἱ Ἰταλιῶται μετὰ πλείστης ὁμονοίας καὶ εἰρήνης ἐπολιτεύσαντο, ὅσον ἐκεῖνοι (die Pythagoreer) χρόνον τὰς πόλεις διεῖπον.

34) Cic. Tusc. IV, 36: ex quo illud laudatur Archytae, qui quum villico factus esset iratior, »quo te modo, inquit, accepissem, nisi iratus essem!« Aelian. Var. Hist. XII, 15: πολλοὺς ἔχων οἰκέτας τοῖς αὐτῶν παιδίοις πάνυ σφόδρα ἐτέρπετο, μετὰ τῶν οἰκοτρίβων παίζων.

35) Cic. de fin. V, 29, 87. Briefwechsel zwischen Beiden D. L. VIII, 80. 81.

36) D. L. V, 25: περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας.

mit wenigen Ausnahmen unächt [37]). Ein anderer berühmter Pythagoreer jener Zeit war **Timäus** der Lokrer, der in dem gleichnamigen Dialogen Plato's das Wort führt [38]). Diesen jüngern schriftstellerisch thätigen Pythagoreern, die zu Sokrates und Plato's Zeit geblüht haben, vorzüglich dem Philolaus, ist die philosophische Ausbildung des Pythagoreismus, namentlich der Zahlenlehre, zuzuschreiben.

5. Die pythagoreische Zahlenlehre.

Der Grundgedanke des Pythagoreismus ist: Die ganze Welt ist Zahl und Harmonie [39]). Und zwar ist es zunächst die Zurückführung alles Seienden auf die **Zahl**, was die Eigenthümlichkeit des pythagoreischen Systems ausmacht.

Aristoteles erklärt die Art und Weise, wie die Pythagoreer zu dieser Anschauung gekommen sind, Met. I, 5, 1 ff. folgendermaassen: »Die Pythagoreer waren die Ersten, welche die Mathematik mit Erfolg betrieben. Hiedurch lebten sie sich in die Mathematik hinein, und kamen auf den Gedanken, das Prinzip des Mathematischen, die Zahl, sei das Prinzip der Dinge überhaupt. Da sie an den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem, was da ist und wird, wahrzunehmen glaubten, und zwar mehr Aehnlichkeiten als an Feuer, Erde und Wasser [den ἀρχαί der jonischen Philosophen und des Empedokles], da sie desgleichen erkannten, dass die Unterschiede und Beziehungen der Töne zu einander auf Zahlenverhältnissen beruhen, so fanden sie, die Zahl sei das Erste in der ganzen Natur, sie sei Prinzip (ἀρχή) der Dinge und ihrer Gestaltungen und Verhältnisse unter einander, sie sei das Wesen (die οὐσία) von Allem.« Diese Ableitung ist richtig, aber zu allgemein; man muss zu

37) **Hartenstein**, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis 1833. **Gruppe**, über die Fragmente des Archytas und der ältern Pythagoreer, 1840.

38) Plat. Tim. 20, a: Τίμαιος ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν.

39) Arist. Met. I, 5, 3: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι ὑπέλαβον καὶ ἀριθμόν.

ihr hinzunehmen, dass der wesentliche Zusammenhang zwischen den Begriffen Maass und Zahl es war, was die Pythagoreer zu der Anschauung bestimmte, »das Prinzip des Mathematischen sei das Prinzip der Dinge überhaupt.« Ein Maassverhältniss kann nur in Zahlen ausgedrückt werden. Daher konnten die Pythagoreer den Gedanken, dass das Universum ein System von Maassverhältnissen sei, auch so ausdrücken, das Universum sei nach Zahlenverhältnissen gestaltet und geordnet, oder kurzweg, es sei Zahl, das Wesen der Dinge bestehe in der Zahl. Auf diese Genesis der Zahlenlehre führen die Gründe, welche die Pythagoreer für sie angeben. Sie machen einmal darauf aufmerksam, dass nur mit der Zahl ein klares und sicheres Prinzip des Denkens und Erkennens gegeben sei. »Alles, was erkannt wird« — sagt Philolaus (Fr. 2. S. 53 und Fr. 18. S. 141. 145) — »enthält Zahl, denn ohne Zahl kann nichts gedacht noch erkannt werden, ohne sie ist Alles undeutlich und unklar, die Zahl aber macht, indem sie die Dinge mit der Seele harmonisch fügt, es möglich, dass Alles erkennbar und nach seinem Verhältniss unter sich bestimmbar wird.« Gäbe es z. B. keine Zahl, so wäre kein Denken und Erkennen des Räumlichen und Materiellen möglich; das Räumliche und Materielle bliebe dunkel, ununterscheidbar, wenn es sich nicht zu Flächen und Körpern von bestimmter und unterscheidbarer Art besonderte; Unterscheidbarkeit der Flächen und Körper aber beruht auf ihrem nur in Zahlen auszudrückenden verschiedenen Grössenmaass, und auf dem Maass der Anzahl ihrer Seiten (Dreieck, Viereck; Pyramide, Kubus); alles Räumliche ist also erst durch Zahl etwas Bestimmtes und Erkennbares, oder die Zahl ist das einzige Erkenntnissprinzip der Dinge. Aber sie ist nicht blos Erkenntnissprinzip, sondern auch Realprinzip; »du siehst«, fährt Philolaus fort, »die Natur und Macht der Zahl auch in allen menschlichen Werken und Gedanken, sowohl in allen handwerklichen Künsten als in der Musenkunst«, d. h. es kann nichts Taugliches und Brauchbares verfertigt werden ohne exactes Maass oder ohne Zahl; es gibt keine Töne ohne ein in Zahlen auszudrückendes Maass von Schwingungen des tönenden Körpers; gleiches oder ungleiches Zeitmaass, Rhythmus und Metrum, ist wiederum nichts als Zahl. Kurz: alles Sein ist nur

ein in Zahlen auszudrückendes Maass von Quantität, und alle Unterschiede und Verhältnisse der Dinge reduciren sich auf verschiedene, einander entweder gleiche oder ungleiche, einander entweder entsprechende oder entgegengesetzte Maasse der Quantität. Ein Hauptgrund endlich für ihr Zahlprinzip war den Pythagoreern in dem Umstande gegeben, dass sie sich die Entstehung der Welt nur in der Art erklären zu können glaubten: die Welt sei zusammengesetzt aus zwei Elementen, *ἄπειρα* und *περαίνοντα*, *ἀπειρία* und *πέρας*, d. h. aus Unbegrenztem und Begrenzendem. Die Schrift des Philolaus begann mit dem Satze: »es ist nothwendig, dass die Dinge entweder alle begrenzend, oder alle unbegrenzt, oder sowohl begrenzend als unbegrenzt sind«, worauf (nach einem nicht mehr vorhandenen Zwischensatze) die Entscheidung folgt, dass weder das Erste noch das Zweite, sondern nur das Dritte, die Zusammensetzung der Welt aus *περαίνοντα* und *ἄπειρα* zumal anzunehmen sei [40]). Andere Pythagoreer zählten folgende durch alles Dasein hindurchgehende Gegensätze auf: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vieles, 4) Rechtes und Linkes, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniss, 9) Gutes und Böses, 10) gleichseitiges und ungleichseitiges (nicht durch Ein Grundmaass bestimmtes) Viereck [41]). Alle diese Gegensätze (die auf zehen angesetzt sind wegen der Heiligkeit der Zehnzahl) kommen, wie bei den meisten ganz von selbst [42]) erhellt, zurück auf den ersten, auf den der Grenze und des Unbegrenzten; das »Viele« ist die noch nicht bestimmt begrenzte Menge gegenüber der »Einheit«, die nicht mehr und nicht weniger als eben Eins, somit begrenzte Quantität ist;

---

40) Vgl. Arist. Met. I, 5, 28: οἱ Π. δύο τὰς ἀρχὰς εἰρήκασιν — τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον.

41) Arist. Met. I, 5, 9: πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες.

42) Vgl. Arist. Eth. Nic. II, 5: τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου (gehört zum ἄ.), ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου. Hier wird ausdrücklich das Gute als Species dem πεπερασμένον als dem allgemeinern Begriff subordinirt.

das »Ruhende« ist; weil es ruht, innerhalb bestimmter Grenze, das »Bewegte« ist Dasjenige, was solche feste Begrenzung negirt; das »Gerade« geht von Einem Punkte in festbegrenzter Richtung einem andern Punkte zu, das »Krumme« schweift nach allen Richtungen ab; »gut« ist das, was sich innerhalb der ihm angewiesenen Schranken hält, »böse« das, was sie überschreitet; das »Licht« gibt Allem Begrenzung, »Finsterniss« löscht alle Unterschiede aus; das »Rechte« und das »Männliche« werden (in Uebereinstimmung mit Vorstellungen, welche wir auch sonst im Alterthum finden) zum »Begrenzenden« gerechnet, weil sie das Kräftigere, das Beherrschende sind (vgl. Anm. 43). Von diesem Gegensatze des Begrenzenden und des Unbegrenzten fanden nun die Pythagoreer, dass er nirgends mehr sich wiederfinde, als in der Zahl. Alle Zahlen zerfallen in ungerade und gerade, oder: Ungerad und Gerad sind die στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ (Arist. Met. I, 5, 8), die Elemente der Zahlenwelt; das Ungerade aber, fanden sie weiter, sei von der Natur des περαῖνον oder πεπερασμένον, das Gerade von der des ἄπειρον; das Gerade nämlich lasse sich ins Unbegrenzte fort hälftig theilen, das Ungerade dagegen lasse diese unendliche hälftige Theilung nicht zu, weil bei Division einer ungeraden Zahl durch Zwei die erstere fortwährend wieder herauskommt als Zähler des Bruchs, der sich bei allen solchen Divisionen ergibt; die gerade Zahl ist somit verschwindende, die ungerade ist feststehende Zahlgrösse und hat die Kraft, durch Addition (z. B. 4 + 3) jede gerade gleichfalls zu einer solchen feststehenden Zahl zu erheben (7)[43]. Diese Lehre fasst zwar mathematisch betrachtet nur etwas Aeusserliches ins Auge, und sie hieng bei den Pythagoreern zudem mit ganz fremdartigen und unmathematischen Vorstellungen der Alten über den Vorzug des Unge-

43) Simplic. in Arist. Phys. III, 4. fol. 105: τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταί, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν· ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡ μέση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον. τὸ δὲ περιττὸν προστεθὲν περαίνει αὐτό· κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν. Plut. quaest. rom. c. 102: Die ungerade Zahl ist männlich, γόνιμος γάρ ἐστι καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. Καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται.

raden vor dem Geraden zusammen [44]); aber es schien nun eben den Pythagoreern der Umstand, dass der durch alle Sphären der Welt hindurchgehende Gegensatz zwischen πέρας und ἄπειρον auch im Reich der Zahl sich als Grundgegensatz wiederfinde, wichtig genug, um ihnen als Beweis dafür zu dienen, dass die Zahl für alles Dasein das Bestimmende sei, oder dass die Zahlverhältnisse zugleich Weltverhältnisse seien. Ebenso klar ist aber auch hier, dass den Pythagoreern als Letztes überall die Idee des Maasses vorschwebt. Das Begrenzende ist nichts Anderes als dasjenige, was in die Dinge feste Maasse bringt, das Unbegrenzte aber dasjenige, was eines solchen festen Maasses entbehrt; Maass und Begrenztheit, Maasslosigkeit und Grenzlosigkeit sind im Wesentlichen ganz dieselben Begriffe.

---

44) Zeller I, 451. Das Nähere ist (vgl. Anm. 43) diess: Die ungerade Zahl bleibt bei der Halbirung, die man vornehmen will, stehen, sie springt bei jeder Halbirung wieder heraus als Zähler des Bruchs, der deswegen herauskommt, weil die Division nicht aufgeht (3, $^3/_2$, $^3/_4$, $^3/_8$ u. s. f.), »ein μόριον πλῆρες von ihr bleibt allezeit übrig«, sie kann durch Halbirung nicht weggebracht werden; sie ist also eine Zahlgestalt, die in ihrer Selbstständigkeit sich behauptet, sich nicht auflösen lässt; die ungeraden Zahlen sind unveränderlich feste Haltpunkte oder Grössen von festbegrenztem Umfange im Zahlensysteme, sie sind unabänderliche Individualgrössen. Anders ist es bei der geraden Zahl. Dividirt man sie mit Zwei, so geht die Division jederzeit auf, es bleibt von der dividirten Zahl nichts übrig, 64 zerfällt in zwei 32, 32 in zwei 16, 16 in zwei 8 u. s. f. (indem das bei $^2/_2$ herauskommende 1 bei den P. auch gerade ist, s. S. 74); die gerade Zahl setzt also der Auflösung in kleinere Theile keinen Widerstand entgegen, sie ist haltlos, sie lässt sich »in der Mitte« entzweischneiden, sie ist nur Zahlgrösse überhaupt, nicht feste Zahl, sie ist nur Kompositum aus Theilen, nicht begrenztes Zahlindividuum. Zu bemerken ist, dass 6, 12 u. s. w., desgleichen 10, 14 und ähnliche Zahlen, in denen nicht blos zwei, sondern ein ungerader Faktor (3, 5, 7) steckt, bei den P. nicht zum ἄρτιον, sondern zum gemischten Genus des ἀρτιοπέρισσον gehören (Zeller I, S. 321 f.). Nun kann man freilich sagen: auch ungerade Zahlen kann ich so dividiren, dass jener Rest nicht herauskommt, z. B. 3 durch 3 (1, $^1/_3$, $^1/_9$ u. s. f.), 5 durch 5 (1, $^1/_5$ u. s. f.); aber Ein Unterschied ist da: 3 (9, 27 u. s. f.) kann ich nur durch 3, 5 (25, 75 u. s. f.) nur durch 5 in der angegebenen Weise dividiren, d. h. ich kann die ungeraden Zahlen nicht halbiren, wie die geraden, ich kann sie auseinanderlegen ($3 = 1 + 1 + 1$), aber nicht einfach zerlegen; hiegegen halten sie Stand, sie sind zu bestimmt, zu konkret dazu. Weiteres Zeller S. 323. Prantl, Aristoteles' Physik S. 489.

Die Art und Weise, in welcher die Pythagoreer ihren Satz: Alles ist Zahl, in Anwendung auf die Wirklichkeit durchführten, ist folgende. Sie suchten geradezu das gesammte natürliche und geistige Sein sowohl der Substanz als der Form nach aus der Zahl zu construiren, wobei wiederum der Gegensatz des πέρας und ἄπειρον eine Hauptrolle spielte. Die Körperwelt ist Zahl; denn alles Körperliche ist nur Vervielfachung des Eins; das Eins ist Punkt, die Zwei oder die Verdopplung des Punktes gibt die (gerade) Linie, die Drei oder die Verdreifachung der Linie und die Verbindung der drei Linien zu einer geschlossenen Figur gibt die (dreiseitige) Fläche, die Vier oder die vierfach genommene Fläche gibt den (vierseitigen) Körper; auch die weniger einfachen Linien, Figuren, Körper entstehen nur durch die Vervielfachung des Eins, und es kommen folglich alle Arten von Körpern auf die Zahl zurück [45]). Der Punkt, die Linie, die Fläche geben aber für sich nur die Grenze und Form (πέρας) des Körpers, nicht aber seine Ausdehnung, sein Volumen; dieses erklärten die Pythagoreer aus dem ἄπειρον. In der Welt ist von Anfang an nicht nur πέρας, sondern auch ἄπειρον, Grenzlosigkeit, unbestimmte Erstreckung; das πέρας zieht von Anfang an dieses ἄπειρον an sich, bemächtigt sich seiner und gibt ihm Form und Grenze [46]); das ἄπειρον aber gibt hiezu auch etwas von seiner Seite her, die Ausdehnung, aus dem ἄπειρον kommt das Leere, der Raum, welcher »die Natur der Zahlen trennt«.[47]). Z. B. das Leere

45) Arist. Met. VII, 11, 6. 7. vgl. Anm. 52 und 53.

46) Vgl. Arist. Met. XIV, 3, 22: Die Pythagoreer sagen, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.

47) Arist. Phys. IV, 6: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις —, καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. Ders. bei Stob. Ecl. I, 380: τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου — τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Vgl. Arist. Phys. III, 4 (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸ ἄπειρον ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων und zwar οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον (sie erklären es für eine Substanz, nicht für blosses Prädicat einer Substanz), πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (sie halten es für eine sinnlich existirende Substanz), καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον. Der Wider-

trennt das Eins vom Eins, so dass zwei räumlich entfernte Punkte und durch sie die Linie entsteht; ebenso hält das ἄπειρον die Linien, aus welchen die Fläche, die Flächen, aus welchen der Körper erwächst, räumlich und damit so aus einander, dass Fläche und Körper wirklich entstehen, Raumausdehnung wirklich zu Tage treten kann. Πέρας und ἄπειρον zusammen sind also Prinzip der Welt nach Substanz und Form. Die Elemente, aus welchen die sichtbare Natur besteht, führten die Pythagoreer gleichfalls auf Figuren, auf die fünf regelmässigen Körper der Geometrie, und damit auf Zahlen zurück. Die Erde sollte aus kubusförmigen Körpern bestehen u. s. w., eine Lehre, mit welcher bereits die Willkür, in die sich dieses mathematische Erklärungsprinzip bald verlieren musste, sehr stark zu Tage tritt. Bei der weitern Anwendung desselben waren den Pythagoreern hauptsächlich die Verhältnisse der Zahlen unter einander selbst das Maassgebende, womit sie jedoch zugleich auch ihre musikalische Bedeutung verbanden. Die einfachsten, aber in ihrer Bedeutung universellsten Zahlen sind 1, 2, 3, 4, da mit ihnen alle Realität beginnt. Die erste, die Urzahl, ist die Eins (τὸ ἕν); aus ihr stammen überhaupt alle Zahlen und damit auch alles Sein; sie ist in dieser Beziehung namentlich dadurch von Wichtigkeit, dass sie nach pythagoreischer Lehre sowohl ungerade als gerade ist, und dass sie somit auch die Wurzel und Quelle der kosmischen Grundgegensätze der Grenze und des Unbegrenzten ist [48]). Eine weitere

---

spruch, den Zeller (I, 355) in obiger Stelle findet, dass das ἄπειρον (κενόν) hier als trennendes, somit begrenzendes Prinzip auftrete, erledigt sich dadurch, dass unter Trennung vielmehr die Auseinanderhaltung zu verstehen ist. Das ἄπειρον spannt die Dreiheit zur Fläche, die Vier zum Körper gleichsam aus, schiebt sich hinein zwischen die Zahlen, wie es in die Welt überhaupt »hineingeht«, und macht so die an sich blos mathematischen Zahlen zu Prinzipien des Körperlichen, freilich eigentlich blos zu Prinzipien der Grösse oder der abstrakten Ausdehnung, noch nicht aber auch der Massenhaftigkeit und Schwere (Arist. Met. I, 8, 28). Vgl. Prantl zur Stelle Phys. IV, 6. S. 499. Trennung ist nicht = Begrenzung; jene ist blos negativ, Scheidung (Stob l. c.), Begrenzung aber ist Umschliessung, Einfügung in (irgend welche) Form.

48) Arist. Met. I, 5, 8: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ τὰ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων

Hauptzahl ist die Drei, da sie zuerst Anfang, Mitte und Ende hat oder Zahl eines in sich abgeschlossenen Ganzen (z. B. der Figur) ist [49]), auch die Vier, sofern in den vier ersten Zahlen zusammen ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) bereits die vollkommene Zahl Zehen enthalten ist. Fünf ist die erste Zahl, welche durch Addition aus der ersten geraden Zahl (Zwei) und der ersten ungeraden (Drei) entsteht, wie Sechs durch Multiplication dieser beiden; sie sind somit die ersten Zahlen, in welchen das Gerade (Unbegrenzte, Unbestimmte, Stoffliche) und das Ungerade (Begrenzende, Bestimmende) untrennbar vereinigt sind. Verwandt mit ihnen ist die Sieben, aber verschieden von der Fünf dadurch, dass sie nicht wie diese Factor einer Zahl innerhalb der Dekas (der Zehen) ist, von der Sechs dadurch, dass sie keinen Factor hat, »mutterlos« (selbstständiger Natur) ist, von beiden dadurch, dass sie die Kraft der Drei und Vier in sich vereinigt; die Achtzahl entspricht wieder der Wurzel des realen Seins, der Vier, und ist die Zahl des harmonischen Einklangs; die Neunzahl theilt mit der Vier die Gleichheit der Factoren, durch die sie entsteht [50]); die Zehnzahl ist die der Zahlenreihe ihre Grenze setzende, sie wieder zur Einheit zusammenfassende Zahl, da alles weitere Zählen nur Wiederholung der zehn ersten Zahlen ist, sie enthält somit die Natur und Kraft aller Zahlen in sich, und sie ist die Zahl des Abschlusses, der Vollendung, der höchsten Ordnung, in die Alles sich fügen muss, das oberste Maassverhältniss des Universums [51]). Diesen Verhältnissen der Zahlen unter einander soll nun, soweit nach den mangelhaften Quellen hierüber geurtheilt werden kann, ihre kosmische Bedeutung entsprechen. Wie aus den

---

εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ τὸν ὅλον οὐρανόν.

49) Arist. de coelo I, 1: τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.

50) Alle diese Angaben über die Vier u. s. w. theils bei den Commentatoren des Aristoteles (Met. I, 5), theils in (Jamblich's) Theologumena arithmetices (ed. Ast.). Vgl. Zeller I, 368 ff.

51) Arist. Met. I, 5, 6: τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν. Philol. fr. 18 (Bökh S. 139 ff.): μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ ἀνθρωπίνω βίω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών.

vier ersten Zahlen das körperliche Sein entsteht, so ist [52]) Fünf die Zahl der bestimmtern qualitativen Beschaffenheit und Gestaltung der Dinge, Sechs die Zahl der Beseeltheit, der Befasstheit des (für sich unbestimmten) materiellen Seins unter ein es zusammenhaltendes und seine Bewegung regelndes und bestimmendes inneres Lebensprinzip [53]), Sieben die Zahl der Helligkeit, der Gesundheit, der Vernunft, Acht die Zahl der Liebe, Freundschaft, Klugheit, Erfindungsgabe (des harmonischen Zusammenfügens der Gesinnungen und Gedanken); Neun (nach Andern vier), als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος, Zahl der Gerechtigkeit, der gleichen, ausgleichenden Wiedervergeltung [54]), Zehen die Zahl, welche die Gliederung des Universums, die Zahl der Himmelskörper bestimmt, wie Drei die Eintheilung desselben in Ὄλυμπος (das Feuer der Peripherie), Κόσμος (die Region der Gestirne) und die irdische Region unter dem Monde [55]). Wirklich wissenschaftliche Bestimmungen liessen sich natürlich auf solchem Wege nicht geben; je mehr man ins Einzelne gieng, desto willkürlicher, je mehr man die Zahlverhältnisse auf Geistiges anwandte, desto hohler und sinnloser wurde Alles, und die spätern Pythagoreer verloren sich daher in einer ebenso trockenen als ausschweifenden Zahlenphantastik, indem der Eine diese, der Andere wieder andere Anwendungen der einzelnen Zahlen auf die Wirklichkeit machte [56]).

6. Die Kosmogonie und Kosmologie der Pythagoreer.

Auf dem Grund ihrer Zahlenlehre bauen nun die Pytha-

52) Theol. Arithm. p. 56: Φιλόλαος δὲ, μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδεξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγίειαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.

53) Asclepiades zu Arist. Met. I, 5 (Zeller I, 345): τὸν δὲ τέτταρα ἀριθμὸν ἔλεγον τὸ σῶμα ἁπλῶς, τὸν δὲ πέντε τὸ φυσικὸν σῶμα, τὸ δὲ ἒξ τὸ ἔμψυχον.

54) Arist. Magna Mor. I, 1. 34. Nic. V, 8. Alexander zu Arist. Met. I, 5: τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην, τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, οἱ δὲ τὸν ἐννέα.

55) Vgl. unten S. 79 ff.

56) Viel solches Material bei Theon von Smyrna, Nikomachus von Gerasa, in den Theologumena arithmetices, bei Makrobius u. s. f.

reer eine Lehre vom Universum auf, welche nicht weniger eigenthümlich ist als jene. Die Welt ist ihnen ein nach Maassgabe der Zahlenverhältnisse harmonisch geordnetes Ganzes[57]), ein κόσμος, — ein Ausdruck, den Pythagoras zuerst zur Bezeichnung der Welt gebraucht haben soll[58]). Philolaus begann seine Schrift mit der Entwicklung des Gedankens, dass das Universum als eine Verbindung von Gegensätzen ein harmonisches Ganzes sei. »Aus Streitendem und Entgegengesetztem«, sagt er (Fr. 3. S. 61), »besteht das Seiende, und darum hat es billig Harmonie in sich, denn Harmonie ist des Vielgemischten Einheit, und des Zwieträchtigen Zusammenstimmung« In Fragm. 4 (S. 62) sucht er zu zeigen, dass die Harmonie die Form sei, unter welcher allein der Kosmos habe entstehen können: »denn da die Urgründe (das Begrenzte und Unbegrenzte) einander weder ähnlich, noch Eines Stammes waren, so wäre es ihnen unmöglich gewesen, zu einem wohlgeordneten Ganzen zu werden, wäre nicht die Harmonie in sie eingegangen.« Wie Letzteres genauer zu denken sei, darüber erfahren wir freilich nur wenig. Nach einer Stelle des Aristoteles[59]) ist das Erste, was entstand, das Eins (τὸ ἓν), das sowohl das Formprinzip des πέρας als das ἄπειρον in sich enthielt[60]). Sofort, nachdem das Eins entstanden war, begann der Process der Bewältigung und Gestaltung des ἄπειρον durch das πέρας[61]) (vom Centrum der Dinge aus, wo das ἓν seinen Ort hat). Auf diese Weise bildete sich die Welt; sie ist begrenzt (nicht unendlich, wie bei den Atomisten), und hat die Gestalt des nach allen Seiten gleichmässig Sicherstreckenden, die Gestalt der Kugel.

---

57) Diog. L. VIII, 33: καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα. VIII, 85: δοκεῖ δ' αὐτῷ (dem Philolaus) πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Vgl. Plat. Gorg. 508, a: φασὶν οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδε ἀκολασίαν. Xen. Mem. I, 1, 11: ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος. Dieser Ausdruck muss also zu Sokrates' Zeit noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen sein.

58) D. L. VIII, 48.

59) s. Anm. 46.

60) s. Anm. 48.

61) s. Anm. 46.

Umgeben ist die Weltkugel von demjenigen Theil des ἄπειρον, der nicht in die Weltbildung »hereingezogen« worden ist; dieses ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ist das »Leere« κατ' ἐξοχήν, und von ihm wird weiter gesagt: »die Welt athmet aus ihm ein das Leere, den Hauch und die Zeit, diese gehen aus dem ἄπειρον in sie ein, und wie sie aus dem ἄπειρον einathmet, so athmet sie in dasselbe auch wieder aus« [62]). Das heisst wohl: Der ausserweltliche unbegrenzte Raum enthält als solcher in sich das Ausgedehnte oder das »Leere« in dem Sinne der räumlichen Expansion [63]), wozu auch der Begriff »Hauch« gesetzt wird, weil diese Ausdehnung als sich bewegend gedacht ist; dieses expansive Element strömt fortwährend in die Welt ein, um ihr neues Bildungsmaterial zuzuführen, wogegen umgekehrt die Welt die verbrauchten Stoffe in den unbegrenzten Aussenraum fortwährend absetzt, eine vom organischen Leben entnommene Anschauung, die aber auch wieder zeigt, wie überall der Gedanke der Bewältigung und Gestaltung des Formlosen durch das Prinzip der Form die pythagoreische Grundidee ist; auch die »Zeit« kommt aus dem ἄπειρον in den κόσμος, weil erst durch diesen fortwährenden Gestaltungsprocess in Wahrheit ein Zeitleben in der Welt ist. Wir sehen hieraus zugleich, dass die Idee des Werdens dem pythagoreischen System so wenig fremd ist, als z. B. dem heraklitischen und demokritischen; das ἄπειρον schliesst auch das Element des sich Bewegenden, des Wechselnden und Veränderlichen in sich [64]), das nun aber freilich durch das πέρας oder das Formprinzip bemeistert und in Ordnung und Harmonie gebracht wird. Ja so hoch steht dem pythagoreischen System die Bewegung, dass es die Lehre von der Bewegung sämmtlicher Weltkörper, auch der Erde, aller-

62) Arist. Phys. IV, 6: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Π. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. Stob. Ecl. I, p. 380: τὸν οὐρανὸν (hier, wie in der aristotelischen Stelle, = Welt) εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν. Plut. plac. II, 9, 1: ἐκτὸς τοῦ κόσμου τὸ κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ. Vgl. Böckh, Philol. S. 109,

63) s. Anm. 47.

64) s. S. 71. Mit Recht bemerkt Prantl zu Aristoteles' Physik S. 499, der »unbegrenzte Hauch« erinnere fast an Orientalisches.

dings in kreisförmigen, sämmtlich durch Ein Centrum bestimmten Bahnen in die Kosmologie eingeführt hat.

Die Lehre der Pythagoreer vom Bau und von der Bewegung der Welt, zu deren Zustandekommen ihre nur unvollständig überlieferten Vorstellungen von den physikalischen Elementen und ihre astronomischen Theorien mitgewirkt haben, ist folgende.

In der Mitte der Welt befindet sich dasjenige, was der Ausgangspunkt der ganzen Weltbildung war, das Eins, um welches sich sämmtliche Weltkörper (σφαῖραι) im Kreise bewegen. Dieser Mittelpunkt der Welt hält die ganze Natur zusammen und ist Sitz des sogenannten Centralfeuers, von welchem Erleuchtung und belebende Erwärmung in die Welt ausgeht. Philolaus nennt daher dieses Centrum der Welt die ἑστία τοῦ παντός, den Heerd des Alls, mit Anspielung auf den Altar der Hestia, der sich im Mittelpunkte der Staaten, im Prytaneum, befand, und auf welchem das ewige Feuer, die Lebensflamme des Staates, brannte; auch Haus oder Wache des Zeus, Mutter der Götter wird es genannt [65]). Dass wir diese Centralfeuer nicht sehen, hat darin seinen Grund, dass wir auf der von ihm abgekehrten Erdhälfte wohnen; sein Licht empfangen wir auf mittelbarem Wege durch die von ihm erleuchtete Sonne. Der Weltkörper sind es zehen, weil die Dekas die vollkommenste Zahl ist: nämlich zu oberst (am entferntesten vom Centralfeuer) die Fixsternsphäre, dann die fünf Planeten, hierauf die Sonne, unter ihr der Mond, sodann die Erde und endlich

65) Philol. bei Stob. Ecl. I, 468: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ... Ἑστία καλεῖται. I, 488: Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως; auch Διὸς φυλακὴ Arist. de coelo II, 13, Ζανὸς πύργος (Zeller I, 385). Als Grund dafür, dass das feurige Element seinen Sitz im Centrum der Welt hat, wird Arist. de coelo II, 13 angegeben: τῷ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας (τιμιώτερον) τῶν μεταξύ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας (das μέσον ist πέρας und daher vorzüglicher als τὰ μεταξύ, der Zwischenraum, in welchem die Erde und die übrigen Sterne sich bewegen). „πέρας“ ist aber auch das ἔσχατον, der äusserste Umkreis der Welt, wo daher ein zweites, dem Centralfeuer entsprechendes Feuer, das Feuer der Peripherie, sich befindet (s. S. 80.).

ein von den Pythagoreern sei's blos der Zehnzahl zu lieb oder zugleich aus andern Gründen angenommenes zehntes Gestirn zunächst dem Centralfeuer, die sog. Gegenerde [66]). Jenseits der Fixsternsphäre umgibt, dem Centralfeuer entsprechend, das Feuer des Umkreises (τὸ περιέχον πῦρ) die Welt (Anm. 65) und trennt sie von dem um sie her liegenden ἄπειρον (leeren Raum). Die gegenseitigen Abstände der Weltkörper sind wiederum durch das Gesetz der Harmonie bedingt; sie entsprechen genau den Intervallen der musikalischen Octave. Da nun jeder regelmässig schwingende Körper einen Ton von sich gibt, so erzeugt die Gesammtbewegung der Himmelskörper einen Accord von Tönen, welcher der musikalischen Harmonie entspricht. Es ist diess die pythagoreische Sphärenharmonie. Dass wir diese Sphärenmusik nicht hören, hat seinen Grund in der Verwöhnung unseres Gehörs; wir überhören sie, weil wir sie von Geburt an zu hören gewöhnt sind [67]). Die Umkreisung des Centralfeuers legt die Sonne in jährlichem, der Mond in monatlichem, die Erde in täglichem Umlauf zurück (Böckh Ph. S. 116). Wir stossen hier zum erstenmal auf die Behauptung, dass die Erde sich bewege. Nur darf man darum nicht annehmen, Philolaus habe die Axenbewegung der Erde gelehrt. Bei Philolaus rotirt die Erde weder um sich selbst, noch um die Sonne, sondern um das Centralfeuer. Die Axendrehung der Erde lehrten erst der Syracusaner Hiketas und der Pythagoreer Ekphantus, die Axendrehung sammt der Bewegung um die Sonne der Samier Aristarch, und nach ihm, mit hinzugefügter Begründung, Seleukus aus Erythrä, der eigentliche Vorläufer des Kopernikus [68]).

---

66) Arist. de coelo II, 13: τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον. Stob. Ecl. I, p. 488: περὶ τὸ μέσον δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν (Fixsternsphäre), πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ἐφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα. Arist. Met. I, 5, 6: ἐπεὶ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανόν (= Welt) δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. Die ἀντίχθων ist eine γῆ, wie unsere Erde (Arist. de coelo II, 13), und dasselbe gilt von den übrigen Weltkörpern (Stob. I, 514).

67) Arist. de coelo II, 9.

68) Böckh, Philol. S. 122. Ueber Hiketas, Ekphantus, Heraklides von Pontus, Aristarch von Samos handelt Böckh, über das kosmische

7. Die Psychologie und Ethik der Pythagoreer.

Auch in ihrer Psychologie und Ethik haben die Pythagoreer an die Idee der Harmonie angeknüpft. Wie nach ihnen eine harmonische Ordnung das All durchdringt, so dachten sie sich auch die einzelne Menschenseele als Harmonie [69]; daher ist es in Plato's Phädon p. 86, b ein Pythagoreer, Simmias, dem die mit der pythagoreischen Lehre freilich nur verwandte Behauptung, die Seele verhalte sich zum Körper, wie die musikalische Harmonie zu den Saiten, in den Mund gelegt wird. Die Pythagoreer dachten sich Leib und Seele als ursprünglich verschieden: sie sahen den Körper als Grab (σῆμα) oder als Gefängniss (φρουρά) der Seele an [70]. Diese Ansicht, dass die Seele zur Strafe in den Körper gefesselt sei, hängt offenbar mit eigenthümlichen Lehren von einem höheren himmlischen Ursprung und Wohnort der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung zusammen, die zu den religiösen Vorstellungen der Pythagoreer gehörte, und die sie sich als einen Läuterungsprocess dachten, welchen jede nicht durchaus rein gebliebene Seele durchmachen muss [71]. In ihrer Kosmologie weist auf diese Lehren der Satz hin, dass die Region unter dem Monde oder die irdische Region der Ort des die Veränderung liebenden Werdens (φιλομετάβολος γένεσις), der Ort der Unordnung (ἀταξία) sei, während im »Olymp« und im »Kosmos« (im engern Sinne S. 76) reine Ordnung herrsche [72]. Nicht alle Welt-

System des Plato S. 122 ff. Ideler, Verh. d. Kopern. zum Alterthum, Mus. der Alterthumswiss. II, 2, 405 ff.

69) Macrob. Somn. Scip. I, 14: Plato dixit animam essentiam se moventem, Philolaus et Pythagoras harmoniam. Böckh Philol. Fr. 23. S. 177.

70) Phaed. 62, b: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν. Böckh S. 78. Φρουρὰ ist hier Gefangenschaft, nicht Posten, praesidium et statio vitae, wie Cic. Cat. maj. 20 übersetzt. Bei Athenäus IV, p. 157, sagt ein Pythagoreer, die Seele sei zur Strafe in den Körper gefesselt.

71) Diog. L. VIII, 14: πρῶτόν φασι τοῦτον (Pythagoras) ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζῴοις. D. L. VIII, 36.

72) Stob. Ecl. I, 490.

regionen sind gleich vollkommen (vgl. S. 79); es gibt auch solche, in welchen die Materie gegen Form und Ordnung sich sträubt, in die Harmonie des Alls zu fügen sich weigert; zu ihnen gehört die Erde; und das Leben auf der Erde ist daher ein unvollkommener Zustand, in welchen die Seele, die an sich »Harmonie« ist, nicht von Natur, sondern nur durch eigene Schuld gekommen sein kann, und welchen sie daher wieder abstreifen muss, um zu den reinern Regionen, woher sie stammt, zurückkehren zu dürfen.

Wie in der ursprünglichen pythagoreischen Philosophie die Lehre von der Gottheit sich gestaltete, und in welches Verhältniss dieselbe zu der Lehre von dem erst allmälig im Laufe der Zeit sich bildenden Weltall gesetzt wurde, ist nicht bekannt, da die Schriften des Aristoteles über die Pythagoreer verloren sind.

Die Ethik der Pythagoreer hat eine starke religiöse Färbung. Sie lehrten, dass die Menschen ein Besitzthum, gleichsam eine Heerde der Götter seien (Phaed. 62, b), dass die Götter für die Menschen sorgen (ebendas.) [73]), dass das höchste Gesetz und Gut darin bestehe, Gott zu folgen, die Ordnungen der Götter zu ehren, von aller Verunreinigung durch Begierde und Leidenschaft sich frei zu machen, durch Ausübung strenger Tugend Gott ähnlich zu werden. Sie forderten Bewahrung des Maasses (συμμετρία) in Allem, Beherrschung des Affekts, geordnete Lebensweise, Beförderung der Ordnung und Harmonie in der Welt, z. B. durch Treue und Worthalten, durch Ehrfurcht vor Aelteren und Eltern, durch Heilighaltung der Ehe, durch das Bestreben »nicht Freunde zu Feinden, sondern Feinde zu Freunden zu machen«, durch Kampf mit der Ungesetzlichkeit und Einstehen für das Gesetz [74]). Aber wissenschaftliche Bedeutung kommt der Ethik der Pythagoreer noch nicht zu. Sie haben zwar einzelne Tugenden begrifflich zu bestimmen gesucht, z. B. die Tugend selbst als Harmonie definirt, ebenso die Freundschaft als harmonische Gleichheit, ἐναρμόνιος ἰσότης

73) Phaed. 62, b: οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι τό θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων θεοῖς εἶναι. D. L. VIII, 27: προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.

74) D. L. VIII, 22—24. 33. Stob. Eclog. Eth. p. 64 ff.

(D. L. VIII, 33), die Gerechtigkeit als Wiedervergeltung (ἀντιπεπονθός Arist. Eth. Nic. V, 8), sonst aber sich begnügt, die ethischen Begriffe auf Zahlen zurückzuführen [75]), ein Verfahren, bei welchem die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit des Zahlprinzips am grellsten hervortritt. Im Uebrigen aber behauptet der Pythagoreismus eine ausgezeichnete Stelle in der Entwicklung der griechischen Philosophie; er hat mit Recht die physikalische und kosmologische Bedeutung der Quantitäts- und Maassverhältnisse hervorgehoben, er hat in ächt griechischer Weise das Prinzip der gestaltenden und ordnenden Form für das wesentliche Prinzip der Weltbildung erklärt, und er hat mit der Aufstellung des Gegensatzes zwischen diesem Prinzip der Form und dem formlosen Element des ἄπειρον der platonischen Philosophie vorgearbeitet, welche nur in anderer Weise diese Dualität eines idealen Formprinzips und eines materiellen formlosen Substrats zur Grundlage ihrer Weltanschauung gemacht hat.

§ 15. Die Eleaten.

Wiederum eine eigenthümlich bedeutende Richtung des Denkens tritt auf in der eleatischen Philosophie. Diese Philosophie hat nicht den idealen Zug der pythagoreischen; aber sie zeigt in gewisser Beziehung ein mit demselben verwandtes Streben. Sie ist nämlich in ihren Grundlehren nicht mehr Spekulation, auf Naturforschung gegründet, wie die übrigen vorsokratischen Systeme [1]) (auch das pythagoreische mit seiner mathematischen Grundlage) es sind, sondern sie hat einen subjectiven Ausgangspunkt: sie will nur von einem reinen Sein etwas wissen, d. h. von einem Sein, an und in welchem keine Negation, kein Entstehen und Vergehen, keine Veränderung, keine endliche Beschränkung ist, das vielmehr ewig dasselbe und schlechthin allumfassend ist. In folgerechter Fort-

75) Arist. Met. I, 5, 29: περὶ τοῦ τί ἐστι ἤρξαντο λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπαργματεύθησαν. XIII, 4, 6: περὶ τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστί καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.

1) Daher Aristoteles die Eleaten nicht φυσικοί nennt, wie die Jonier Phys. I, 4. III, 4.

bildung dieser Lehre kam die eleatische Schule zu dem Satze, dass alle Wandelbarkeit und alle Vielheit und Mannigfaltigkeit, welche wir zu bemerken glauben, trügliche Schein sei, und dass eben hierin, diess zur Erkenntniss zu bringen, die Aufgabe des philosophischen Denkens bestehe.

Die eleatische Philosophie hat in drei auf einander folgenden Generationen drei Stufen der Entwicklung durchlaufen.

Den Grund zu ihr hat Xenophanes gelegt: seine Philosophie hat einen religiösen Ausgangspunkt, er verlangt, dass man die Gottheit als ein ihrem Wesen nach schlechthin absolutes Sein denke, und er fasst mit dieser Gottheit die Welt zu Einem Ganzen zusammen. Parmenides stellt den Begriff des Seins selbst an die Spitze; er beweist, dass es kein Nichtsein geben könne, und dass daher das Sein als niemals nichtseiend, sondern als ungeworden und ewig, als nie und nirgends sich verändernd, sondern sich selbst stets gleich bleibend, und als ein Ganzes, das untrennbar in sich zusammenhängt und innerhalb seines gesammten Umfangs überall dieselbe volle Realität hat, oder als untheilbares und identisches Eins gedacht werden müsse. Zeno endlich widerlegt polemisch den Schein und die Meinung, dass Veränderung und Vielheit etwas Reales sei.

Die Schule hat ihren Namen von der griechischen Pflanzstadt Elĕa oder Velia in Lucanien (Unteritalien), wo Xenophanes als Einwanderer, Parmenides und Zeno als Eingeborene lebten. Elea war eine Gründung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, die ihre Vaterstadt Phokäa verlassen hatten, um nicht in die Knechtschaft der Perser zu gerathen, Hdt. I, 164. 167. Aus dieser Sinnesart der Phokäer erklärt es sich auch vielleicht, wie die sonst nicht bedeutende Stadt der Sitz tieferer Bildung und damit auch einer so einflussreichen philosophischen Schule hat werden können. Auch Massilia, eine andere Colonie der Phokäer, war eine durch Wissenschaft und geistige Bildung ausgezeichnete Stadt.

§ 16. Xenophanes.

1. Sein Leben.

Der Stifter der eleatischen Schule, Xenophanes, wurde zu Kolophon, einer jonischen Stadt Kleinasiens, geboren. Frühzeitig aus seiner Vaterstadt vertrieben, brachte er sein übriges Leben in griechischen Städten Siciliens und Unteritaliens, und so auch in Elea zu [1]). Er selbst sagt in einem auf uns gekommenen Gedicht, es seien jetzt 67 Jahre, dass er unstet im hellenischen Lande umherirre, und dieses Wanderleben habe er im 25sten Lebensjahre angetreten [2]). Er stand folglich im 93sten Lebensjahre, als er dieses Gedicht verfasste. Auf jenen Wanderungen soll er in der Weise der alten Rhapsoden seine Gedichte selbst vorgetragen haben, D. L. IX, 18. Die Angaben über seine Lebenszeit gehen weit auseinander; es lässt sich nur so viel sagen, dass er in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts geblüht hat; er war älter als Heraklit (vgl. S. 23). Seine philosophische Lehre hat er in einem eigenen Gedicht vorgetragen, das von Spätern unter dem Titel περὶ φύσεως citirt wird. Die wenigen Bruchstücke seiner Dichtungen, die auf uns gekommen sind, hat zuerst der Holländer Karsten gesammelt (1830); ausserdem Mullach I, 101 ff.

2. Seine Lehre.

Die noch vorhandenen Bruchstücke der Dichtungen des Xenophanes beziehen sich hauptsächlich auf das Wesen Gottes, dessen Absolutheit und Unveränderlichkeit er gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen der Volksreligion geltend macht. Seine Aeusserungen über das Wesen Gottes lauten so: »Ein Gott ist unter Göttern und Menschen der Höchste, den Sterblichen weder an Gestalt vergleichbar noch an Gedanken. Ganz Auge ist er, ganz Verstand, ganz Ohr. Mühelos bewegt er Alles durch seines Geistes Denken. Immer verharrt er in demselben Stande und bewegt sich nimmer« [1]). Weder Werden

1) D. L. IX, 18.
2) D. L. IX, 19.
1) Fr. 1—4: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας

noch Vergehen kommt irgendwelchem Gotte zu [2]). Die Menschen aber denken sich die Götter menschenähnlich, ebenso wie die Löwen, wenn sie malen könnten, die Götter löwenartig bilden würden (Fr. 5. 6). Besonders Homer und Hesiod haben die Götter geschmäht und herabgewürdigt, indem sie ihnen, was Alles bei den Menschen eine Schande ist, andichteten, Diebstahl, Ehebruch und Betrug (Fr. 7). Ausserdem wird nun aber berichtet, Xenophanes habe gelehrt, Alles sei Eins, ἓν εἶναι τὸ πᾶν, und dieses allumfassende Eins sei Gott [3]). Schon Plato, der älteste Zeuge, sagt, die von Xenophanes begründete eleatische Schule gehe von der Ansicht aus, Alles sei Eins [4]). Aristoteles fügt hinzu: »Xenophanes erklärte zuerst, Alles sei Eins, ... auf die ganze Welt seinen Blick richtend sagte er, das Eins sei Gott« [5]). Wie diese Ineinssetzung von Gott und Welt zu denken ist, darüber ist keine Angabe vorhanden. Xenophanes lehrte die räumliche Unendlichkeit der Welt [6]), er

---

θνητοῖσιν ὁμοῖϊος οὔτε νόημα. Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ δὲ μένειν κινούμενον οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ.

2) Arist. Rhet. II, 23: Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκουσι τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναί ποτε θεούς. Ebenda: Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύσουσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνήσουσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον μὴ θύειν.

3) Simpl. in Arist. Phys. fol. 5: μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος. Cic. Acad. II, 37: X. unum esse omnia dixit, neque id esse mutabile, et id esse Deum. Sext. Emp. Hypot. I, 225: ἐδογμάτιζε — ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν. Galen. Hist. c. 3: X. zweifelte über Alles und lehrte nur diess, εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.

4) Plat. Soph. 242, d: τὸ Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους — ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.

5) Met. I, 5, 21: Ξ. δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας (der Einheit κατὰ λόγον oder κατὰ ὕλην) ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Zu einiger Erklärung des Mittelsatzes dienen die vorhergehenden Worte: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην, διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν αὐτό.

6) Arist. de coelo II, 13: οἱ μὲν γὰρ ... ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξ. ὁ Κολοφώνιος. Fr. 12 γαίης ..., τὰ κάτω ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

lehrte, dass die Erde allmälig aus dem Feuchten entstanden sei und sich wieder in Wasser auflöse (ähnlich wie Anaximander) [7], er leugnete also, was die Welt betrifft, Werden und Bewegung nicht. Wahrscheinlich dachte er sich die Gottheit als ein Wesen, das vermöge seiner Unendlichkeit an der Welt keine Grenze habe, sondern sie vielmehr in sich befasse, und zwar so, dass alle in der Welt vorgehenden Veränderungen von der obersten Gottheit bewirkt werden, ohne dass diese selbst dadurch in ihrer schlechthinigen Ruhe irgend gestört werde. Die veränderliche Welt ist in Gott als in ihrem unveränderlichen Träger und Beweger. Den Gedanken des reinen Seins hat also Xenophanes nur auf die Gottheit direkt übertragen; aber diess freilich so, dass die Welt, die Region des veränderlichen Seins, der Gottheit durchaus untergeordnet und daher nicht selbstständiges Sein ist.

Interessant ist, dass Xenophanes bereits auch über die Genesis des Erkennens und über die Frage, ob ein vollendetes Erkennen möglich sei, reflektirt hat. Er sagt: »nicht von Anfang an ist Alles offenbar, sondern erst im Laufe der Zeit findet man durch eigenes Suchen Besseres auf. Ganz Gewisses aber weiss kein Mann über Gott und das Weltall; selbst wenn wirklich Einer noch so Vollendetes entdeckte, er weiss selbst nicht, dass er Wahrheit gefunden; Meinung ist über Alles verhängt« [8], und Xenophanes spricht daher seine Anschauungen selbst nur aus als Solches, das ihm »der Wahrheit ähnlich erscheine« [9]. Von solchen Bedenken in Betreff der Erkenntniss der Wahrheit sind die Nachfolger des Xenophanes frei; sie sprechen ihre Ansichten vom Seienden mit kategorischer Gewissheit und in streng apodiktischer Durchführung aus.

---

7) Zeller I, 498.

8) Fr. 16: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον. Fr. 14: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὔτε τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

9) Fr. 15: ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

§ 17. Parmenides.

1. Sein Leben.

Parmenides wurde zu Elea geboren; er war reich und von vornehmem Geschlecht. Ueber die Zeit seiner Blüthe sind die Berichte nicht übereinstimmend: am meisten Glauben verdient die wiederholte Angabe Plato's, Parmenides sei 65 Jahre alt in Begleitung des 40jährigen Zeno zu den Panathenäen nach Athen gekommen, und dort mit dem noch sehr jungen Sokrates zusammengetroffen [1]). Da Sokrates um 470 geboren ist, dieses Zusammentreffen also etwa um's Jahr 455 stattgefunden hat, so mag die Geburt des Parmenides um's Jahr 520 anzusetzen sein. Dass er Schüler des Xenophanes gewesen ist, wie überliefert wird [2]), wäre hiernach chronologisch nicht unmöglich. So wenig sonst von seinen Lebensumständen Näheres überliefert wird, so einstimmig ist das gesammte Alterthum im Ausdruck der Ehrfurcht vor dem eleatischen Weisen, in der Bewunderung vor der Tiefe seines Geistes, wie vor dem Ernst und der Erhabenheit seiner Gesinnung [3]); Parmenides »den Grossen« (ὁ μέγας) nennt ihn Plato Soph. 237, a.

---

1) Theaetet. 183, e: συμπροσέμιξα τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ. Sophist. 217, c: Παρμενίδῃ — παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου. Ausführlicher im Dialog Parmenides p. 127 (es wird erzählt, Parmenides und Zeno seien zu den Panathenäen gekommen): τόν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεςβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς ἐτῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν· καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι· καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ· οὗ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καί ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς. Σωκράτη δ' εἶναι τότε σφόδρα νέον.

2) Aristoteles gibt übrigens diese Nachricht nur als Sage, Met. I, 5, 21: Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής.

3) Plat. Theaet. 183, e: Παρμενίδης μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε εἶναι ἅμα δεινός τε· συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ· καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Ceb. Tab. c. 2: ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λογῳ δὲ καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον.

2. Seine Schrift.

Parmenides hat seine Philosophie in einem epischen Gedichte niedergelegt, das gewöhnlich unter dem Titel »von der Natur« (περὶ φύσεως) angeführt wird, und von dem uns bedeutende Bruchstücke (158 Verse in Karstens Sammlung) [4]) erhalten sind. Es zerfiel in zwei Theile, von denen der erste die Lehre vom Sein oder das Gebiet der Wahrheit (ἀλήθεια) abhandelte, der zweite aber eine Darstellung vom Universum gab, wie es der Meinung (δόξα) erscheint in Gemässheit der sinnlichen Vorstellungsweise. Vgl. v. 28—32.

3. Die Philosophie des Parmenides.

Der erste Theil seines Lehrgedichts entwickelt den Gedanken, dass nur das mit sich selbst schlechthin identische Sein wirkliches Sein, alles wechselnde und getheilte Sein dagegen kein wirkliches Sein, sondern ein Nichtseiendes und ebendamit Unmögliches, Undenkbares ist. Den Beweis für diesen Satz führt Parmenides durch die einfache Aufstellung: nur Sein (Seiendes) ist, Nichtsein (Nichtseiendes) ist nicht; Nichtseiendes als seiend zu behaupten ist eine reine Unmöglichkeit, somit, wenn es doch behauptet wird, reine Absurdität. Sein ist, Nichtsein aber ist nichts (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι v. 43 f.). Was nicht wäre, könnte man auch nicht erkennen und nicht sagen, was es wäre (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ὄν, οὐ γὰρ ἐφικτόν, οὔτε φράσαις v. 39 f. vgl. v. 52. 71 f.); nur Seiendes kann man als seiend denken oder ihm ein Sein zuschreiben, χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι v. 43; Sein und Denken ist dasselbe, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι v. 40, d. h. Denken ist = Setzen, dass Etwas sei, und daher sind Sein und Denken untrennbar. Was aus dem Bisherigen folgt, ist diess: denkbar ist blos ein Sein, welches ganz und gar nichts von Nichtsein an sich hat, sondern absolut reines Sein ist. Dieses Sein beschreibt Parmenides, indem er seine Prädikate oder Merkmale (σήματα v. 58) aufzählt. Das Seiende (τὸ ὄν) ist

---

4) Parmenidis reliquiae ed. Karsten 1833. Mullach, Fragm. phil. graec. I, 114 ff.

nach ihm vor Allem weder geworden, noch vergänglich (v. 59. 69 f.). Es ist nicht geworden; denn es müsste sonst vorher nicht gewesen sein, und diess ist unmöglich, da in diesem Fall nicht abzusehen ist, wie es überhaupt hätte zur Existenz eines Seins kommen sollen, es kann nur entweder von jeher sein oder gar nicht sein (v. 62—67); oder müsste es aus einem schon Seienden hervorgegangen sein, was wiederum unmöglich ist, da es von diesem ersten Seienden nicht verschieden wäre (v. 68 f.). Ebensowenig ist das, was ist, vergänglich, da es, wenn es je nicht wäre, kein Seiendes wäre (v. 70 f.). Wie ohne Anfang und Ende, so ist das, was ist, auch ohne alles Früher oder Später, es war nicht und wird nicht sein, sondern es ist ganz da in ewiger Gegenwart (v. 61. 75—77), die Zeit findet auf es keine Anwendung; es ist unveränderlich, unbeweglich, in steter Dieselbigkeit in sich ruhend (v. 82—87). Ganz das Gleiche gilt auch von seiner Beschaffenheit. Es ist Ein Ganzes, das nirgends getheilt oder theilbar ist, das vielmehr absolut in sich zusammenhängt; es ist nur Schein, dass es ein Nahes und Fernes, dass es räumliche Trennung im Seienden gebe, es ist überall Sein an Sein, das Sein ist nicht trennbar oder zerstreut, sondern ein ξυνεχές, ein überall schlechthin zusammengehöriges Kontinuum (v. 60. 62. 80. 90—93). Das Seiende ist ebenso schlechthin einartig, μουνογενές, es ist ganz gleich, πᾶν ὁμοῖον, da es nirgends mehr oder weniger Sein, stärkere oder schwächere Realität ist, es ist wie ein untheilbares, so ein unterschiedslos sich selbst gleiches Kontinuum (v. 60. 78—80), πάντοθεν ἴσον (v. 109). Es füllt ebendesswegen Alles aus durch sich selbst, es ist in ihm überall Sein an Sein, nirgends eine Lücke und Leere (v. 80). Das Sein ist endlich auch nicht etwa ein unbegrenzt in's Weite sich erstreckendes Sein (οὐκ ἀτελεύτητον); denn in diesem Falle würde ihm die Vollendung fehlen, es ist vielmehr in sich begrenzt und abgeschlossen und so vollkommen sich selbst genügend (v. 88 f.)*). Zu diesen Prädikaten des Seien-

*) Die Spätern drücken die Lehre des P. gewöhnlich so aus, er behaupte, ἓν εἶναι τὸ πᾶν (Plato Parm. 128, a), ἓν εἶναι τὰ καλούμενα πάντα (Soph. 242, d), ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὄν (Arist. Met. I, 5, 23). Doch heben auch sie die Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit des ἓν hervor (Plat.

den fügt Parmenides noch eine speziellere Bestimmung hinzu: er erklärt das Denken für zusammenfallend mit dem Sein; denn, sagt er, der Gegenstand des Denkens ist eben das Seiende (v. 94), und das Denken ist nicht ohne das Sein, innerhalb dessen es selbst ist (v. 95), weil ja überhaupt ausser dem Seienden nichts ist (v. 96 f.); Existenz und Denken sind somit im Seienden ungeschieden; wo Sein ist, ist auch Denken. Parmenides vergleicht daher (v. 102—109) das Seiende mit einer wohl gerundeten, vom Centrum nach allen Seiten hin gleich weit abstehenden und in allen Theilen sich gleichen Kugel; damit will er sagen, das Seiende ist zwar ein Ausgedehntes, aber ein in sich Vollendetes und ein überall gleich Reales ohne irgend welche Gradunterschiede der Existenz.

Hiemit sind die Prädikate oder Merkmale (σήματα) aufgezählt, die Parmenides seinem Sein beilegt; in der Aufzählung dieser Eigenschaften, d. h. in der Beschreibung des reinen oder absoluten Seins, besteht seine ganze positive Philosophie. Aus diesem Begriff des ὄν zieht nun Parmenides die negative Folgerung, dass alles Dasjenige, was diesem Begriff des reinen, gleichartigen, vollendeten Seins nicht entspricht, d. h. dass Alles, was ein μὴ ὄν ist, was in irgend einer Beziehung ein Nichtsein, ein Werden, ein Entstehen und Vergehen, eine Ab- und Zunahme, eine Ungleichheit, einen Mangel, eine Beschränkung des Seins, eine Trennung in Theile, eine Zersplitterung in vieles und mannigfaltiges Theildasein, an sich zeigt, nicht existirt. Von dieser Art ist nun aber die Welt, wie sie uns durch die Sinne erscheint, und Parmenides spricht daher der Welt der sinnlichen Erscheinung die wirkliche Existenz ab. Zwar spiegeln uns unsere Sinne, das urtheilslose Auge und das schallende Ohr, ein Sein des Nichtseienden, ein Vieles, ein Werden und Vergehen u. s. w. vor (v. 55); aber das ist ein Irrwahn; man muss der Vernunft (λόγος) und nicht den täuschenden Sinnen folgen (v. 56): nur Eine Wahrheit gibt es, dass das Seiende ist, dass es nur Sein gibt, ὡς ἔστι (v. 57 f.), dass das Seiende wie Eines in sich so auch das Einzige ist, was Sein hat (v. 96 f.).

Theaet. 180, e: ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται. Arist. Met. I, 5 ἀκίνητον τὸ πᾶν).

Soweit der erste Theil des Gedichts. Man sollte glauben, die Philosophie des Parmenides sei hier zu Ende; nachdem der Satz, dass nur das Seiende ist, nach seinem positiven Inhalt und seinen negativen Consequenzen entwickelt worden ist, bleibt nichts mehr zu erörtern übrig. Denn was könnte noch hinzugefügt werden, wenn doch das Nichtseiende, d. h. das getheilte und zeitliche Sein, undenkbar ist, wenn, wie Parmenides mit ausdrücklichen Worten sagt, alles Das Trug ist, was die urtheilslosen, taub und blind dahintaumelnden Geschlechter der Sterblichen (v. 49) für wirklich halten, nämlich Werden und Vergehen, den Ort verändern, die Farbe wechseln (v. 99 ff.)? Die erscheinende Natur als das Gebiet des getheilten und veränderlichen Seins, ist nur die Sphäre des Nichtseienden, und folgerichtig kann es von ihr weder Lehre noch Wissenschaft geben. Dennoch lässt Parmenides der Lehre vom Sein noch einen zweiten Theil folgen, der als Lehre vom Nichtseienden bloss hypothetisch, vom Standpunkt der gemeinen Meinung aus, eine Erklärung der erscheinenden Natur gibt; Parmenides scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, die gewöhnliche Weltauffassung der wahren wenigstens anzunähern, indem er ausführt, wie sich auch das sinnlich erscheinende Mannigfaltige auf einfache und in allem Wechsel beharrende Prinzipien zurückführen lasse. Die zuvor geläugnete Natur wird jetzt als eine von der Sinnenwahrnehmung aufgedrungene Thatsache wieder eingeführt, freilich unter dem Vorbehalt, dass ihr Sein und Wahrheit nicht zukomme. Parmenides macht daher den Uebergang von dem ersten Theil seines Gedichtes auf den zweiten mit der Bemerkung, der Wahrheit Rede und Gedanke sei jetzt geschlossen, und von nun an sei nur sterbliche Meinung und trügerischer Schmuck der Rede zu vernehmen (v. 109. 111—121).

Der Erklärung der Natur legt Parmenides (v. 113—122) den Gegensatz zweier Elemente zu Grund, eines zarten und feinen, des Feuers oder Lichtes (φῶς, πῦρ, φλόξ), und eines schweren, dichten, kalten, der Nacht oder des Dunkels (νύξ). Ihm selbst gilt, wie er sagt, nur das erste der beiden für wahr und wirklich (v. 114), es ist wie das Seiende ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν, das zweite erklärt er für eine irrthümliche Meinung, für in Wahr-

heit nicht seiend [5]); aber da dieser Gegensatz des Lichten und Dunkeln einmal angenommen ist, so soll die Welt nicht aus ersterem allein, sondern aus beiden zusammen abgeleitet werden (v. 122). Diese beiden Elemente also einmal angenommen, so sind sie als die einzige, beharrliche Grundlage aller Erscheinungen zu betrachten. Sie sind in gleicher Masse vorhanden (v. 125); alle Dinge sind nur Mischungen von ihnen. Je mehr Feuer, Licht, desto mehr Sein, Leben, Bewusstsein; je mehr Kaltes und Starres, desto mehr Leblosigkeit [6]). Je nach den Mischungsverhältnissen des Warmen und Kalten richtet sich die Vollkommenheit eines jeden Naturprodukts und so insbesondere die des Menschen. Die Natur der Bestandtheile des Körpers ist im Menschen Ein und Dasselbe mit Dem in ihm, was denkt, wie im grossen Ganzen Sein und Denken ungeschieden sind, und auf die Art der Mischung des warmen und kalten Elements im Körper des Menschen, auf den Grad des Vorherrschens des erstern kommt es daher an, welchen Grad von Verstand er besitzt [7]). Diese Physik des Parmenides erinnert auffallend an diejenige des Heraklit, namentlich, sofern Parmenides das Naturleben aus einem Gegensatz von Ursachen und alle Lebendigkeit und Thätigkeit aus Licht und Wärme ableitet. Dass Parmenides die Schrift des Heraklit gekannt hat, geht aus einer Stelle seines Gedichts hervor, in welcher er gegen dessen Ansichten streitet. Wenn er v. 46 ff. die Behauptung erwähnt und verwirft, dass Sein und Nichtsein identisch seien, so hat er hier offenbar den Heraklit im Auge, dessen Lehre so zu deuten sehr nahe lag [8]). Damit stimmt es ganz

5) So auch Arist. Met. I, 5, 25 f. Κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

6) Vgl. Arist. Met. I, 3, 19 f. Orig. Philos. I, 11: πῦρ λέγων καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς, τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην, τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. Simpl. Phys. 9: τὸ δὲ πῦρ ὡς ποιητικὸν αἴτιον. Cic. Acad. II, 37: ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur. D. L. IX, 21.

7) v. 145 ff.: ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό ἐστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι καὶ πᾶσιν καὶ παντί. Theophr. de sensu 3 f.: je nachdem das Warme oder das Kalte (in einem Menschen) überwiegt, wird seine διάνοια eine andere, βελτίων δὲ καὶ καθαρωτέρα ἡ διὰ τὸ θερμόν.

8) v. 46 ff. sagt Parmenides: βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάζονται δίκρανοι...,

überein, dass er Heraklit's Physik bei seiner Lehre von den »blos menschlichen Meinungen« über die Gründe der Naturerscheinungen besonders berücksichtigt hat [9]).

οἳ δὲ φορεῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. Denkt man an die oben S. 28 Anm. 17 angeführten Aussprüche Heraklit's ταὐτὸ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκός u. s. w., an das Fragment εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμέν Schleierm. S. 143, so ist es sehr wahrscheinlich, dass P. auf Heraklit zielt. Das φορεῦνται überträgt auf Heraklit und seine Anhänger dessen Satz πάντα φέρεσθαι, dieselbe Anspielung, wie Plat. Theaet. 179, e. Die allerdeutlichste Anspielung aber liegt in dem παλίντροπος κέλευθος, vgl. S. 29. Anm. 18.

9) Als Grund davon, dass er auch die δόξαι der Menschen vorträgt, trotzdem dass ihnen keine Wahrheit zukomme, gibt P. v. 121 an, »damit keine Meinung der Sterblichen unbesprochen bleibe.« Dass er aber dessungeachtet diese γνώμη βροτῶν seiner eigenen Ansicht vom Seienden möglichst annähert, geht auch noch aus Weiterem, als oben angeführt wurde, hervor. Die beiden Elemente, das Lichte und das Nächtige, »füllen mit einander allen Raum kontinuirlich aus« (v. 125 ff.) wie diess auch das ὄν thut. Wie dieses Kugelgestalt hat, so besteht auch das sinnlich sichtbare Universum aus στεφάναι, Hohlsphären, deren grössere die kleineren umschliessen, und in welchen die beiden Elemente gleichmässig vertheilt sind. In der Mitte oder zu unterst schwebt im Weltraum eine Kugel, die aus dem dunkeln oder festen Element besteht, wahrscheinlich die Erde. Sie ist umgeben von einer στεφάνη πυρώδης (Luft); dann folgen weitere aus beiden Elementen gemischte στεφάναι (die Sphären der der Erde näheren Sterne), auf diese wiederum eine στεφάνη πυρώδης (der Fixsternhimmel oder auch das pythagoreische Feuer des Umkreises), auf diese endlich eine στεφάνη aus dem festen dunkeln Element bestehend (στερεά), »wie eine Mauer« den ganzen Weltraum als oberste Hohlkugel einschliessend. In der Mitte der gemischten στεφάναι (also im Sternenhimmel) thront eine Göttin, Δαίμων, auch Δίκη, Ἀνάγκη (vgl. Heraklit ob. S. 33) u. a. genannt, welche Alles leitet, namentlich den Lebensprocess, indem sie die Seelen bald ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές sendet, bald umgekehrt (Seelenwanderung). Alles, was ist, hat τινὰ γνῶσιν (»Sein und Denken sind ταὐτόν«); selbst der Todte hat zwar keine Empfindung von Licht und Wärme und Leben, weil aus ihm das belebende Feuerelement entwichen ist, wol aber empfindet er Kälte und Stille und was sonst den Gegensatz zum Lebendigen bildet. Mit dieser Lehre, dass jedes Element das ihm Gleichartige empfindet, sowie mit der Lehre von der Kugelgestalt des Seins, ist P. Vorgänger des Empedokles (vgl. ob. S. 36 ff.) — Zu beachten ist, dass die Lehre von der Einartigkeit und Gleichheit des Seienden mit sich selbst (S. 90) nicht so zu verstehen ist, als gäbe es innerhalb des Seienden keinen Qualitätsunterschied; zum Seienden gehört ja

§ 18. Zeno.

1. Sein Leben.

Zeno, in Elea geboren, Schüler und Liebling (παιδικά Parm. 127) des Parmenides, war nach Plato (ebd.) 25 Jahre jünger als dieser, also um das Jahr 495 v. Chr. geboren. Er kam 40 Jahre alt in Begleitung des Parmenides zu den Panathenäen nach Athen, wo er seine Schrift, eine vielleicht in dialogischer Form abgefasste Abhandlung [1]), die Plato in seinem Parmenides nachgebildet haben könnte, vorlas [2]). Er scheint den grössten Theil seines Lebens in Elea zugebracht zu haben D. L. IX, 28. Der Versuch, seine Vaterstadt von einem Tyrannen zu befreien, soll ihm das Leben gekostet haben. Der Hergang wird verschieden und sagenhaft erzählt; einstimmig aber wird die Standhaftigkeit gerühmt, mit der er seinen grausamen Tod ertragen haben soll [3]).

2. Seine Philosophie.

Zeno steht auf demselben philosophischen Standpunkt wie Parmenides, und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, dass er für die eleatische These, das Wechselnde und Mannigfaltige der Erscheinungswelt existire nicht, einen andern Beweis führt. Eine falsche Behauptung kann nämlich auf zweierlei Art wider-

---

auch das νοεῖν (S. 91); die Sichselbstgleichheit des Seienden bezeichnet nur diess, dass überall dieselbe volle Intensität der Realität, dieselbe volle Stärke des Seins sei. Und deswegen, weil das Seiende das νοεῖν in sich hat, können innerhalb seiner, bei den Subjekten des νοεῖν, den βροτοί, jene »falschen Meinungen« über das Wesen der Dinge entstehen. — Eine Zusammenstellung und Erklärung der kosmologischen Fragmente des P. findet sich Ritter et Preller historia phil. graec. et rom. ex fontium locis contexta pag. 93 sqq.

1) D. L. III, 47.

2) Plat. Parm. 127, c.

3) Diog. L. IX, 26. 27. Cic. Tusc. II, 22, 52: Zeno proponatur Eleates, qui perpessus est omnia potius quam conscios delendae tyrannidis indicaret. Cic. N. D. III, 33, 82: Zenonem Eleae accepimus in tormentis necatum. Plut. adv. Colot. 32: Ζήνων — τὴν γλῶτταν αὐτοῦ διατρώγων τῷ τυράννῳ προσέπτυσεν.

legt werden, entweder so, dass man das Gegentheil beweist, oder so, dass man die falsche Behauptung aus sich selbst widerlegt, d. h. ihr nachweist, dass sie mit innern Widersprüchen behaftet ist. Den erstern Weg schlug Parmenides ein, den andern Zeno, indem er nachwies, dass Vielheit und Bewegung etwas an sich Widersprechendes, folglich Undenkbares und Unmögliches seien. Er verfasste, wie er bei Plato Parm. 128 sagt, seine Schrift in der Absicht, dem Parmenides zu Hülfe zu kommen, und nachzuweisen, dass diejenigen, welche das Eins des Parmenides lächerlich finden und verspotten, sich mit der Annahme eines Vielen in noch viel grössere und lächerlichere Widersprüche verwickeln, als Parmenides mit seinem Eins. In der That verfolgen alle Beweise des Zeno den Zweck, die Vorstellung von einer Vielheit, Getheiltheit des Seienden u. s. f. aus sich selbst heraus zu widerlegen. Vorzüglich berühmt sind Zeno's Beweise gegen die Bewegung; sie lauten so:

a) Die Bewegung ist undenkbar, da das Bewegte immer vorher die Hälfte des Raums zurücklegen muss, ehe es zum Ziele gelangt, und so in's Unendliche fort, d. h. die Bewegung kann gar keinen Anfang gewinnen, da jeder Theil des Raums, den das Bewegte zu durchlaufen hat, wie klein er auch gesetzt werde, von Neuem eine Theilung in's Unendliche verstattet [4]. Bei diesem Beweise des Zeno ist jedoch die unendliche Theilbarkeit der Zeit übersehen. Der unendlich theilbare Raum wird von dem sich bewegenden Körper zurückgelegt, weil auch die Zeit, in welcher dieser Raum zurückgelegt wird, unendlich theilbar ist, so dass auch auf das kleinste Raumtheilchen, das zurückgelegt wird, ein ebenso unendlich kleines Zeittheilchen kommt.

b) Der sogenannte Achilleus: das Langsamere, z. B. eine Schildkröte, kann von dem Schnelleren, dem schnellfüssigen Achilleus, nie eingeholt werden, denn der Verfolgende muss immer vorher da erst ankommen, von wo das Fliehende auf-

4) Arist. Phys. VI, 9: τέτταρές εἰσι λόγοι περὶ κινήσεως οἱ παρέχοντες δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις. Simpl. fol. 236, b: εἰ ἔστι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον.

brach, Der Vorsprung der Schildkröte wird zwar immer kleiner, aber ins Unendliche behält sie einen Vorsprung, da sie während jedes Zeittheils noch um etwas vorwärts kommt, während dessen der andere ihr nachzukommen sucht [5]).

c) Der sich bewegende Pfeil ruht oder seine Bewegung ist nur scheinbar, denn er ist in jedem Moment an einem bestimmten Ort und nur an diesem Ort; an einem bestimmten Orte aber wirklich und ausschliesslich sein ist soviel als ruhen [6]).

Sämmtliche drei Beweise argumentiren aus der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit gegen die Möglichkeit von Ortsveränderung oder Bewegung, und geben somit eine polemische Begründung der These des Parmenides.

Verwandt sind die Beweise gegen die Vielheit. a) Wenn es Vieles gibt, so ergibt sich mit gleicher Folgerichtigkeit, dass es ohne Grösse, und dass es unendlich gross ist, ein Widerspruch, der beweist, dass die Voraussetzung falsch ist, d. h. dass es keine Vielheit gibt. Gibt es nämlich eine Vielheit, so muss sie aus Einheiten bestehen. Theilt man sie aber wirklich in Einheiten, die nicht mehr Vielheit, sondern reine Einheit sind, so müssen diese Einheiten untheilbar sein, da, was sich theilen lässt, immer noch Vieles ist. Das Untheilbare aber hat keine Grösse mehr, da bei aller Grösse noch Theilung möglich ist, es ist so gut als nichts. Andrerseits: Wenn es Vieles gibt, so muss, wie aus dem letzten Satze des vorhergehenden Beweises hervorgeht, 1) Jedes der Vielen eine Grösse haben, und 2) Jedes vom Andern durch eine Zwischengrösse getrennt sein, da es sonst nichts für sich, sondern mit dem Andern identisch wäre. Nun aber muss das, was eine Grösse von der andern trennt, selbst wieder eine Grösse haben und von den zwei Grössen, die es trennt, durch Zwischengrössen getrennt sein,

---

5) Arist. Phys. VI, 9: δεύτερος ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. Dieser Beweis ist eigentlich derselbe, wie der vorangehende: nur dass statt der Halbirung eine willkührliche Theilung des gegebenen Raums angenommen wird.

6) Arist. Phys. VI, 9: τρίτος λόγος, ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν· συμβαίνει δὲ παρὰ (in Folge) τὸ λαμβάνειν, τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν (sei aus einzelnen »Jetzt«, Momenten zusammengesetzt).

von denen dann wieder Dasselbe gilt, und so fort in's Unendliche; es schieben sich immer neue Grössen zwischen die Grössen hinein, die Grösse findet kein Maass und Ziel mehr, es ist Alles unmessbar und unfassbar gross. b) Wenn es viele Dinge gibt, so sind es ihrer nothwendig so viele, als sie sind, weder mehr noch weniger; die Zahl der vielen Dinge ist also eine bestimmte Zahl. Ebenso nothwendig ist aber auch die entgegenstehende Consequenz: Wenn es viele Dinge gibt, so sind (wie vorhin gezeigt wurde) zwischen allen immer wieder andere Dinge, zwischen diesen wieder andere u. s. f., das Viele ist also unendlich an Zahl [7]).

Gegen die unmittelbare und volle Wahrheit sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung ist folgende Argumentation gerichtet: »Wenn ein Scheffel Getreide beim Umfallen ein Geräusch gibt, so müsste auch ein Korn oder ein Zehntausendtheil eines Korns beim Fallen ein Geräusch geben, dessen Stärke sich zu der Stärke des Geräusches des Scheffels gerade so verhält, wie sich die Grösse des Korns oder Körnchens zur Grösse des Scheffels verhält; kurz rauscht der Scheffel, so rauscht auch das Korn u. s. f.; rauscht das Korn nicht, so rauscht auch der Scheffel nicht [8]).

Verwandt mit den Beweisen für die unendliche Grösse des Vielen ist Zeno's Argumentation gegen den Begriff des Raums: Wenn, wie man annimmt, alles Existirende irgendwo, d. h. in einem Ort ist, so muss auch der Ort, um zu existiren, irgendwo oder in einem Orte sein, dieser wieder in einem dritten, und sofort ins Unendliche; diess aber ist unmöglich (entweder: weil mit diesem steten Fortgehen von Ort zu Ort sich der Widerspruch eines unendlich grossen und doch wieder von einem dritten umschlossenen Raums ergäbe, oder: weil von einem unendlichen Raum, auf den man bei diesem Fortgehen käme, nicht mehr gesagt werden kann, dass etwas in ihm sei, dass er etwas umschliesse); also ist es mit dem Raum nichts. Zeno will auch hier zeigen, dass die Sinnenwelt und sinnliche Vorstellung, weit entfernt etwas Festes und Haltbares zu geben,

7) Simpl. in Arist. Phys. 30.
8) Arist. Phys. VII, 5. ad h. 1.

vielmehr das Gebiet des ἄπειρον sei, wo sich nichts fixiren lässt, sondern alle begriffliche Bestimmtheit in der hier herrschenden Relativität aller Beziehungen sich in nichts verflüchtigt [9]).

Für die Fortbildung des eleatischen Systems hat Zeno zwar mehr negative als positive Bedeutung, da er nur die polemische Seite desselben weiter entwickelte; aber in der Geschichte der Philosophie überhaupt nimmt Zeno eine um so wichtigere Stelle ein, er ist Urheber der Dialektik, der Untersuchung der Wahrheit der physikalischen Begriffe; der dogmatistische Charakter der ersten Periode der griechischen Philosophie geht mit ihm am entschiedensten zu Ende. Wie Zeno den Sophisten ihre Hauptwaffen gegen die hergebrachte Anschauungsweise geliefert, wie er auf Plato's dialektische Untersuchungen anregend eingewirkt hat, so ist er auch ein Vorgänger der Kantischen Kritik mit ihren Antinomien, die gleichfalls gegen die Objectivität der sinnlichen Erfahrung gerichtet sind.

Eine weniger erhebliche Stellung als Zeno nimmt sein Zeitgenosse Melissus aus Samos ein, Staatsmann und Feldherr seiner Vaterstadt, blühend um 444 v. Chr. Er befehligte im Jahr 442 die samische Flotte, welche ein von Perikles behufs Belagerung der Stadt zurückgelassenes athenisches Geschwader besiegte (Thucyd. I, 117), wurde jedoch nachher von Perikles geschlagen, der hierauf Samos eroberte, s. Plut. Themistocl. c. 2. Pericl. c. 26 ff. Aus seiner in ungebundener Rede verfassten Schrift περὶ τοῦ ὄντος hat uns Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik bedeutende Bruchstücke erhalten, gesammelt von Brandis und Mullach. Plato setzt den Melissus dem Parmenides nach (Theät. 183), und Aristoteles wirft ihm, wie freilich auch dem Xenophanes, Mangel an dialektischer Bildung (ἄγροικος Met. I, 5, 22) und logischer Schärfe (φορτικὸς Phys. I, 3) vor. In der That hat aber auch er die eleatische Lehre durch eigene Beweisführungen zu bekräftigen, ja selbst fortzubilden gesucht. Unter den ersten Gesichtspunkt fallen seine polemischen Beweisführungen gegen die Vorstellungen von einem Werden und einer Vielheit des

9) Arist. Phys. IV, 3. Simpl. ad h. l.

Seins. Aehnlich wie Parmenides sucht er zu zeigen, dass dem Einen Sein weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachsen noch Abnahme, weder qualitative noch örtliche Veränderung (Fr. 1. 11—13), auch nicht Körperlichkeit zukomme, weil diese eine Mehrheit von Theilen voraussetzte (Fr. 16). Die sinnlichen Wahrnehmungen, die uns eine Vielheit und Mannigfaltigkeit vorspiegeln, täuschen uns; denn wäre all dieses Mannigfaltige wirklich, so müsste es sich als seiend uns darstellen, und nicht als in stetem Werden und steter Veränderung begriffen; nun aber erscheint uns das Warme im Uebergang zum Kalten, das Harte zum Weichen, das Belebte zum Todten oder umgekehrt, wir sehen nie ein wahres, sondern immer nur ein scheinbares Sein, ein Nichtmehrsein des Seienden, ein Sein des vorher nicht Seienden, somit überall das Gegentheil des wahren Seins (Fr. 17). Melissus scheint, wie aus seinen Fragmenten hervorgeht, die eleatische Lehre zunächst im Gegensatz gegen die jonische Physik entwickelt zu haben, und in der That hatte er, unter Joniern lebend, die allernächste Aufforderung, diejenige Seite des eleatischen Prinzips hervorzuheben, welche gegen die damals noch blühende jonische Naturphilosophie festzustellen war. Allein eben aus diesem seinem Verhältniss zu den jonischen Physikern scheint auch ein ihnen befreundetes Element seiner Lehre zu stammen. Als das Eigenthümliche seiner Lehre gibt nämlich Aristoteles die Behauptung an, das Eins sei unendlich (Met. I, 5, 20), was auch die Fragmente bestätigen; Melissus erklärt das Seiende für ἄπειρον, weil es weder Anfang noch Ende habe (Fr. 2); in dieser Unendlichkeit des Seienden fand er seine Einheit begründet, sofern es nicht zwei Unendliche zugleich oder neben einander geben könne [1]). Nach Aristoteles ist diese Unendlichkeit des Seienden für Melissus, wie für Xenophanes, zugleich unendliche Stoffausdehnung (a. a. O.: ἓν κατὰ ὕλην) [2]), wogegen er die Möglichkeit eines leeren Raums, sofern damit ein Existiren des Nichtseienden gesetzt wäre, für

1) Fr. 3: εἰ δὲ ἄπειρον [τὸ ἐόν], ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ᾽ ἔχοι ἂν πέρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα πλέω τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα τὸ ἐόν.

2) Wie hiemit die Unkörperlichkeit des Seienden (Fr. 16) zu vereinigen sei, ist unklar.

undenkbar und daher das Unendliche wie Parmenides für untheilbar erklärt. Aus der Unmöglichkeit des leeren Raums folgerte er zugleich die Unmöglichkeit einer Bewegung des Seienden, da ausser ihm kein Leeres ist, in welches es entweichen, und ebenso in ihm selbst keine Leerheit, keine Porosität, kraft welcher es sich in sich selbst zusammenziehen, an Dichtigkeit zunehmen und eben damit an Umfang abnehmen könnte (Fr. 5).

Der positive Gehalt des eleatischen Philosophirens reicht nun freilich nicht weit. Das Sein ist eine Abstraktion, die keinen Uebergang zur Erscheinungswelt möglich macht, und sie daher entweder unbegriffen stehen lassen oder sie geradezu negiren muss. Achtungswerth aber ist der ernste und strenge Sinn, der über das Getheilte und Vergängliche zum unbedingt Einen und Bleibenden hinstrebt, und die Konsequenz, mit der dieses Ziel verfolgt wird; es ist eine Philosophie des Charakters, entbehrend der geistvoll konkreten Weltanschauung Heraklit's und des künstlerischen Sinnes für die Form, der den Pythagoreern eigen ist, aber ausgezeichnet durch die Entschiedenheit, die nur Demjenigen Namen und Werth des Seins zuerkennt, was rein von Verschiedenheit und Wechsel ist, was Eins in sich ist, und ohne Anfang, ohne Veränderung, ohne Ende in dieser gediegenen Substantialität ewig beharrt.

§ 19. Die Sophistik.

1. Wesen der Sophistik.

Auf einem ganz anderen Standpunkt, als die ganze bisherige Philosophie, steht die Sophistik. Es tritt mit ihr ein neues Prinzip philosophischer Anschauung auf, das Prinzip der Subjectivität. Die bisherigen Philosophen waren von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, das subjective Bewusstsein sei durch die objective Wirklichkeit bedingt und beherrscht, das Regulativ für unsere subjectiven Vorstellungen sei die Objectivität; sie hatten desshalb ihr Prinzip in der objectiven Welt gesucht. Jetzt trat die entgegengesetzte Ansicht auf, die Dinge seien uns nur in unsrem subjectiven Vorstellen

gegeben, das subjective Vorstellen sei das allein Maassgebende und allein Entscheidende; für jeden Einzelnen sei mithin dasjenige wahr, was ihm als wahr erscheine; eine objective, allgemeingültige Wahrheit gebe es nicht. Diesen Standpunkt des Subjectivismus hat die bisherige Philosophie allerdings vorbereitet: die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge und die zerstörende Dialektik, die Zeno gegen die Erscheinungswelt geübt hatte, bot Waffen genug zur Bestreitung aller objectiven Wahrheit, wesswegen sich auch Protagoras an Heraklit, Gorgias an die Eleaten angeschlossen hat. Aber die Möglichkeit einer objectiven Wahrheit und Erkenntniss zu läugnen, so weit war Keiner der bisherigen Philosophen gegangen; im Gegentheil: sie hatten alle ein objectives Prinzip der Wahrheit zu ergründen und aufzustellen gesucht. Bis zu jenem Extrem ist erst die Sophistik vorgeschritten.

Der Erste, der das Prinzip der Subjectivität ausgesprochen hat, war Protagoras. Er that es in dem berühmten Satze: »das Maass aller Dinge ist der Mensch« (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστι D. L. IX, 51. Plat. Theaet. 152, a. 160, d. 166, d. Cratyl. 385, e und sonst). Dieser Satz hat nach Protagoras' eigener Auslegung folgenden Sinn: »die Dinge sind für mich so beschaffen, wie sie mir erscheinen, für einen Andern so, wie sie ihm erscheinen« (Theaet. 152, a. Crat. 386, a); alles Vorstellen beruht auf Eindrücken der Dinge auf das Individuum, diese Eindrücke sind aber verschieden, weil die Individuen verschieden sind; dasselbe kann dem Einen angenehm sein, gefallen, dem Andern nicht. Auch sind die Eindrücke der Dinge auf die Individuen verschieden nach deren Zuständen; Dem, der friert, erscheint derselbe Luftzug warm, welcher Dem, der erhitzt ist, kühl vorkommt u. s. f. (Theaet. 166, e. 152, b.) Man kann somit nicht sagen: die Dinge sind so, sondern nur: sie erscheinen einem Menschen, und zwar eben jetzt, so; was die Dinge selbst seien, darüber lässt sich nichts ausmachen; es gibt weder ein objectiv wahres und allgemeingültiges, noch ein festes und bleibendes Erkennen, es gibt nur ein Empfinden, Vorstellen, Meinen, nicht ein Wissen. Die nothwendige Consequenz dieser Lehre war die praktische Folgerung, dass über jeden Gegen-

stand die verschiedensten, ja geradezu entgegengesetzte Vorstellungen und Meinungen gleich gut möglich seien und gleich gut behauptet und plausibel gemacht werden können, oder dass für und gegen Alles gleich gut gesprochen werden könne — ein Satz, den gleichfalls Protagoras zuerst aufgestellt haben soll [1]), und den fast alle Sophisten sich angeeignet haben. Diesen Grundsatz, dass es nichts Anundfürsichseiendes, kein καθ' αὑτὸ ὄν gebe, dass Alles nur Sache zufälliger Vorstellung und Meinung sei, haben spätere Sophisten insbesondere auf Recht und Moral angewandt. Sie drücken ihn hier so aus: gut oder schlecht ist nichts an sich, φύσει, sondern nur durch Meinung (δόξῃ) oder durch Satzung oder willkürliche Uebereinkunft, νόμῳ [2]). Diese These, die Läugnung allgemeingültiger Urtheile und Werthbestimmungen im Gebiete des Sittlichen, ist für den ganzen Standpunkt der Sophistik am meisten charakteristisch. Nur ein anderer Ausdruck derselben Ansicht ist der Satz, der von dem Sophisten Thrasymachus im ersten Buche der platonischen Republik und von dem Politiker Kallikles in Plato's Gorgias aufgestellt und verfochten wird: das natürliche Recht (τὸ φύσει δίκαιον) sei das Recht des Stärkern, des κρείττων; wer in einem Staate, sei es durch Waffengewalt, sei es durch Redegewalt, die Macht habe, der gebe Gesetze nach seinem Belieben und Nutzen, und was ein Machthabender auf solche Weise in seinem Interesse festgesetzt habe, das sei in jedem Staate Recht; was dagegen dem Nutzen des Machthabenden zuwiderlaufe, heisse rechtswidrig [3]). Diese Ansicht von Recht und Gesetz war bei den Sophisten nicht etwa blos Theorie, sondern ebensosehr Praxis, nämlich bei denen von ihnen, welche sich auf die Redekunst warfen. Ist nämlich das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte nur Sache willkürlicher Meinung und Satzung, so hat die Ueberredungskunst unbeschränkten Spielraum; Jeder kann, sofern er nur das Talent und die Fertigkeit dazu besitzt, Andere überreden zu Allem,

1) D. L. A, 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, d. h. einander entgegengesetzt, aber beide gleich probabel.

2) Plat. Gorg. 382, e ff.: τὸ δίκαιον οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. Rep. II. 364, a: ἀκολασία καὶ ἀδικία — δόξῃ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν· de Leg. X, 889, e.

3) Plat. Gorg. 482 ff. 491. 192. — Rep. I, 338. 343.

was und wie es auch sei; nicht darauf, ob Etwas wahr und recht an sich ist, sondern darauf, wozu man die Menschen bringen kann, kommt es an. Daher bildeten die Sophisten die Redekunst besonders aus als ἀντιλογικὴ τέχνη [4]), als die Kunst, für und gegen jede Sache zu sprechen und insbesondere, wie es genannt wurde, »die schwächere Rede zur stärkern zu machen« (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν) [5]), d. h. gerade auch solche Behauptungen, welche nach gemeiner Ansicht unhaltbar oder schwer zu vertheidigen sind, als beifalls- und glaubenswerth darzustellen.

Es versteht sich von selber, dass es bei solchen Ansichten den Sophisten nicht um Ergründung der Wahrheit, sondern lediglich um Erweckung rhetorischen Scheines zu thun sein konnte. Plato und Aristoteles definiren die Sophistik desshalb geradezu als die Kunst, Schein zu erregen, als τέχνη φανταστική [6]), als Scheinweisheit, φαινομένη σοφία [7]). In der That beruhte die Stärke der meisten Sophisten nicht auf einem der Sache auf den Grund gehenden Wissen, sondern auf der Fertigkeit zu reden. Das Reden über Gegenstände aller Art war ihnen die Hauptsache. So rühmt sich Hippias bei Xenophon [8]), dass er über jeden Gegenstand jedesmal wieder etwas Neues zu sagen wisse; Gorgias erbietet sich bei Plato (Gorg. 447, c), jede Frage, die an ihn gestellt werden wolle, auf der Stelle und aus dem Stegreife zu beantworten [9]).

Je weniger es den Sophisten sonach zu thun war um Anbau und Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen, desto eifriger wandten sie ihre Fertigkeit in Rede und Vortrag dazu

---

4) Plat. Soph. 282. Rep. V, 454.

5) Aristot. Rhet. II, 24. p. 1402, a. Arist. Nub. 882 sagt Strepsiades zu Sokrates: ὅπως δὲ (Phidippides) ἐκείνω τὼ λόγω μαθήσεται, τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα, ὃς τἄδικα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα· ἐὰν δὲ μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ. Sokr.: αὐτὸς μαθήσεται παρ' αὐτοῖν τοῖν λόγοιν. Streps.: ἐγὼ δ' ἄπειμι· τοῦτο γοῦν μέμνησ', ὅπως πρὸς πάντα τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν δυνήσεται.

6) Plat. Soph. 236, c.

7) Arist. Met. IV, 2, 24. Elench. Soph. 1.

8) Mem. IV, 4, 6: πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί.

9) Quint. XII, 11, 21: Gorgias quoque summae senectutis quaerere auditores, de quo quisque vellet, jubebat.

an, als Lehrer in den verschiedensten Fächern nützlicher und bildender Künste und Kenntnisse aufzutreten, jeder nach seiner Individualität. Während Gorgias vorzugsweise Redner zu bilden sich anheischig machte (Meno 95, c. Gorg. 449, a), kündigte sich Protagoras als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer an (Prot. 317, b. 318, e), und auch viele andere Sophisten erwählten sich die Jugenderziehung, das παιδαγωγεῖν oder παιδεύειν ἀνθρώπους, zu ihrer Berufsart, obwohl natürlich ihre neue Erziehungsmethode den Freunden alter Sitte sehr zuwider war und namentlich von Aristophanes in seinen Wolken als systematische Jugendverführung dargestellt wurde. Prodikus wandte sich grammatischen, namentlich synonymischen Untersuchungen zu; Hippias ertheilte Unterricht in den Naturwissenschaften, der Mathematik und Geschichte; andere Sophisten machten sich die Erklärung der alten Dichter zur Aufgabe; wieder andere lehrten Jurisprudenz urd Kriegskunde; kurz es gab wenige Unterrichtsgegenstände, an welche sich die Sophisten nicht gemacht hätten. Ebendarum waren es auch nur wenige unter ihnen, welche sich mit den Problemen der philosophischen Speculation näher abgaben, und die wenigsten, die es thaten, verfuhren dabei selbstständig. Durchschnittlich jedoch huldigten alle der Lehre von der Subjectivität des Erkennens, da der mit derselben gegebene, keine objective Wahrheit anerkennende Skepticismus ihrem prinziplosen Treiben und ihrem willkürlichen Spiel mit Worten und Begriffen am besten zusagte. Skeptisch verhielten sie sich besonders zur Volksreligion. Die Meisten bezweifelten, Viele läugneten die Volksgötter; namentlich findet sich die Behauptung, der Götterglaube sei nichts als eine Erfindung schlauer Staatsmänner, darauf berechnet, den Menschen vor göttlichen Strafen Angst zu machen und sie so auch von geheimen Uebelthaten abzuhalten, welche das menschliche Gesetz nicht erreichen und verhüten kann [10]).

---

10) Diese Theorie wird vorgetragen in dem von Sext. Emp. adv. Math. IX, 54 aufbewahrten 42 Verse langen Fragment einer Tragödie »Sisyphus«, welche nach Einigen Euripides, nach Sextus u. A. den Athener Kritias, bekannt als einer der 30 Tyrannen, zum Verfasser hat (Sext. l. c.): καὶ Κριτίας εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν

In allen diesen Beziehungen, in ihrem ganzen Treiben haben die Sophisten die grösste Aehnlichkeit mit den Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts: wie überhaupt jenes Zeitalter Athens der französischen Aufklärungsperiode entspricht. Auch die Encyklopädisten haben, wie die griechischen Sophisten, in religiöser und politischer Hinsicht eine aufklärerische Tendenz verfolgt und skeptische Ideen in Umlauf gesetzt; auch sie sind in allen Sphären des Wissens schriftstellerisch thätig gewesen, und haben durch diese Schriftstellerei zwar zur Verbreitung mannigfaltiger Kenntnisse und zur Förderung formeller Bildung viel beigetragen, aber die Wissenschaft selbst meist wenig gefördert.

2. Der Zusammenhang der Sophistik mit den Sitten- und Culturzuständen ihrer Zeit.

Dass jede Philosophie das Abbild ihrer Zeit ist, sieht man besonders an der Sophistik, sie ist die Philosophie des Zeitraums der Auflösung der althellenischen Lebensformen, der Geltendmachung des Prinzips der Subjectivität gegen das Objective und Allgemeine der Sitte und des Staates. Die Lehren der Sophisten sprachen, wie Plato mit Recht bemerkt (Rep. VI, 493, a), nur dieselben Grundsätze aus, die seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts das Verhalten der grossen Mehrzahl in den bürgerlichen und geselligen Verhältnissen leiteten. Ist die Absolutheit des einzelnen Subjects das theoretische Prinzip der Sophistik, so tritt uns dieses Prinzip in praktischer Anwendung als schrankenloses Streben nach individueller Berechtigung, Freiheit und Macht in allen Kreisen des damaligen, namentlich des athenischen Staats- und Privatlebens entgegen. Es war für Griechenland dasjenige Stadium seiner staatlichen und sittlichen Entwicklung herangekommen, in welchem die Interessen des Individuums nicht mehr dem allgemeinen Gesetz und Wohl schweigend sich unterordnen, sondern ihres Rechtes inne werden, und nun dieses Recht in einseitiger, das Objective nicht mehr achtender Weise verfolgt

---

ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρᾳ τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβούμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.

wird. Es kam mehr und mehr dahin, dass der Einzelne sich gewöhnte, in seiner subjectiven Ansicht, in seinem persönlichen Vortheil den Maassstab für sein Thun und Lassen, für sein Wollen und Wirken zu suchen. Das öffentliche Leben wurde zu einem Tummelplatz der Ehr- und Selbstsucht, des ungezügelten Strebens nach Einfluss und Herrschaft; die politischen Parteikämpfe, die die griechischen Staaten während des peloponnesischen Kriegs erschütterten, zerstörten die Pietät und untergruben den gesetzlichen Sinn: Thucydides klagt mit tiefem Unwillen über die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, die zu seiner Zeit eingerissen war[11]). Das Herkommen hatte seine Macht verloren; die in den demokratischen Staaten Griechenlands ohnedies oft genug wirklich nach reiner Willkür gegebenen und wieder umgeänderten Gesetze erschienen als eine blosse Uebereinkunft der herrschenden Gewalten, deren Beobachtung freies Belieben des Einzelnen sei, das sittliche Gefühl als Wirkung staatskluger Erziehung (Gorg. 483, e), der Glaube an die Götter als menschliche Erfindung zur Einschüchterung der freien Thatkraft, die Familienpietät als νόμος menschlichen Ursprungs, den jeder Andere durch Ueberredungskunst umzuändern berechtigt sei[12]); kurz, der protagoreische Satz, das Subject sei das Maass aller Dinge, wurde praktisch aufs Treuste befolgt, so dass man sagen kann, die Sophistik habe nur die theoretische Formel gefunden für das praktische Leben und Treiben damaliger Zeit.

8. Beurtheilung der Sophistik.

Nach ihrer sittlichen Seite kann das Urtheil über die Sophistik nur ungünstig lauten. Sie war nicht nur der Ausfluss

---

11) Thucyd. III, 82: τὴν εὐωθυῖαν ἀξίωσιν (Geltung) τῶν ὀνομάτων ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει (nach ihrem Fürguthalten). τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρία ἐνομίσθη, μέλλησις δε προμηθής δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα.

12) Aristoph. Nub. 1420 ff. Der Vater Strepsiades: ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν (nämlich von seinem Sohn geschlagen zu werden). Sohn Phidippides: οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον, ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἧττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;

und die Abspiegelung einer moralisch verfallenden Zeit, sondern sie hat auch ihrerseits hinwiederum zur Untergrabung der alten Sitte, zur Erschütterung der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen mitgewirkt. Auch philosophisch kann die Bedeutung von Männern nicht hoch angeschlagen werden, welche grundsätzlich die Möglichkeit einer objectiven und allgemeingültigen Erkenntniss in Abrede zogen. Dagegen ist schon das nicht zu läugnen, dass sich die Sophisten in untergeordneten Zweigen der Wissenschaft Verdienste erworben haben. Prodikus z. B. hat durch seine Untersuchungen über den Unterschied sinnverwandter Wörter sich um Sprachforschung und Synonymik verdient gemacht; ein Verdienst, das auch Sokrates anerkannte, indem er seine Vorträge besuchte (Prot. 341, a. Men. 96, d) und ihm Schüler zuwies (Theaet. 151, b). Protagoras hat grammatische Untersuchungen über die Redetheile angestellt, D. L. IX, 53 f. Arist. Rhet. III, 5. Andere Sophisten haben sich mit der Erklärung alter Dichter abgegeben, und hiedurch die Sprachwissenschaft gefördert. Sophisten waren es, welche die ersten Lehrbücher der Rhetorik (τέχναι) geschrieben haben. Gorgias namentlich hat grossen Einfluss auf die attische Beredsamkeit, selbst auf die attische Prosa ausgeübt. Im Styl des Thucydides z. B. ist die Nachahmung des gorgianischen Styls nicht zu verkennen. Auch Isokrates, der beste Stylist unter den griechischen Rednern, war Schüler des Gorgias. Ferner haben die Sophisten durch ihre Trug- und Fangschlüsse, die sie mit besonderem Interesse ausbildeten, den Grund zu der spätern formalen Logik gelegt. Sie nöthigten wenigstens ihre Gegner, den Formen des Denkens mehr Aufmerksamkeit als bisher zuzuwenden, wesswegen wir denn auch sogleich den Sokrates und einzelne sokratische Schulen mit logischen Untersuchungen beschäftigt sehen. Endlich haben viele Sophisten die Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter dem grössern Publikum gefördert. In keinem Fall darf man die ältern Sophisten, einen Gorgias und Protagoras, für so ganz lächerliche und alberne Figuren halten, als welche sie in Plato's geistreich ironischen Schilderungen erscheinen. Die grosse Bewunderung, die Beide in Athen gefunden haben, wäre alsdann unbegreiflich. Dagegen waren spätere Sophisten, wie sie

z. B. in Plato's Euthydemus geschildert werden, freche Schwätzer ohne allen wissenschaftlichen Ernst, die nur darauf ausgiengen, durch armselige Trugschlüsse Verwirrung in der Rede hervorzubringen. Zu Aristoteles' Zeit war die Sophistik gänzlich in Verachtung gerathen.

§ 20. Die berühmten Sophisten.

1. Protagoras.

Der Erste, der sich statt des Namens φιλόσοφος den Namen σοφιστής, d. h. Weisheitslehrer, beigelegt haben soll (Plat. Prot. 349, a), ist Protagoras aus Abdera. Er ist ums Jahr 480 v. Chr. geboren, und starb 70jährig ums Jahr 410 [1]). In seinen reiferen Jahren finden wir ihn zu Athen und in Sicilien, wo er Unterricht in der Redekunst ertheilte. Er soll sich durch diesen Unterricht, den er sich mit 100 Minen (gegen 7000 Mark) bezahlen liess (Diog. L. IX, 52), mehr Geld erworben haben, als Phidias, Plat. Men. 91 [2]). Durch seine Redekunst rühmte er sich die schwächere Behauptung zur stärkeren zu machen; er soll den Grundsatz aufgestellt haben, dass für und gegen Alles gesprochen, über jeden Gegenstand Entgegengesetztes ausgesagt werden könne, D. L. IX, 51. In Plato's Protagoras dagegen erscheint er nicht als Lehrer der Rhetorik, sondern (318, e) als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer, ἀρετῆς διδάσκαλος, der sich unter Anderem auch dazu erbietet, die Kunst guter Haus- und Staatsverwaltung zu lehren. Diese Erklärung nimmt sodann Sokrates zum Ausgangspunkt, um den Protagoras über das Wesen der Tugend, über ihre Einheit und

---

1) So Hermann de aetat. ph. jon. p. 17. Denn er starb 70jährig (Plat. Men. 91, e. Apollodor D. L. IX, 56; neunzigjährig D. L. IX, 55 ohne Quellenangabe), um Olymp. 92=412 ff. v. Chr., s. Hermann Zeitschr. für Alterthumswiss. 1834. S. 365. Frey Quaest. Prot. p. 64. Ueber Protag. Lebenszeit auch Plat. Prot. 317, c — wo Protagoras sagt: von Jedem von Euch könnte ich καθ' ἡλικίαν Vater sein. Das Gespräch fällt ins Jahr 430. Ums Jahr 480 geboren, war Prot. damals 50jährig.

2) Aristoteles gibt Eth. Nic. IX, 1 an: man sage (φασί), P. ὅτε διδάξειεν ἀδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαθόντα ἐκέλευεν, ὅσου δοκεῖ ἄξια ἐπίστασθαι (er liess den Schüler, nachdem er ihn unterrichtet hatte, bestimmen, wie hoch er das Erlernte anschlage), καὶ ἐλάμβανε τοσοῦτον.

Lehrbarkeit auszufragen, und da sich Protagoras bei der Beantwortung dieser Fragen in Widersprüche verwickelt, so weist ihm Sokrates seine Prinziplosigkeit und seinen Mangel an wissenschaftlicher Methode nach. Wegen seines Buchs über die Götter, dessen Anfangsworte so lauteten: »von den Göttern kann ich nicht wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind: denn Vieles verhindert, das zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes als das kurze Leben des Menschen« (D. L. IX, 51), wurde Protagoras zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt (IX, 54). Seine Schriften wurden, nachdem man die Exemplare derselben von ihren Besitzern eingesammelt hatte, auf öffentlichem Markte verbrannt (IX, 52); er selbst aber entfloh, und soll im Schiffbruch den Tod gefunden haben (IX, 55. Sext. Emp. IX, 56). Nach den Zeugnissen der Alten kann ihm ein persönlicher achtungswürdiger Charakter nicht abgesprochen werden. Die unsittlichen Consequenzen seiner Lehre zu ziehen, davon scheint ihn sittliche Scheu zurückgehalten zu haben. Mit Wärme erkennt er bei Plato an, dass die Tugend das Schönste sei (Prot. 349): daher sich auch Plato begnügt, ihm gänzliche Unklarheit über die Natur des Sittlichen vorzuwerfen, während er im Gorgias und in der Republik die jüngern Sophisten als grundsatzmässige Vertheidiger der Unsittlichkeit auftreten lässt. Wie Protagoras seine Lehre von der Subjectivität alles Erkennens (ob. S. 102) genauer ausführte und begründete, ist nicht sicher bekannt. In Plato's Theätet wird dieselbe mit der Lehre der Herakliteer vom Fluss aller Dinge (vgl. ob. S. 25) in Verbindung gesetzt und demgemäss so dargestellt: Alles ist in steter Bewegung begriffen, und zwar sowohl das Object (die Dinge) als das Subject (der Mensch); in Folge dieser ununterbrochenen Wandelung sowohl der wahrnehmenden Individuen als der zur Wahrnehmung kommenden Dinge ist keine objective allgemeingültige Erkenntniss möglich, sondern nur stets wechselnde Affectionen der Individuen durch die Eindrücke der Dinge und somit nur zufällige und temporäre Empfindungen und Vorstellungen der Individuen über die Dinge. Es wird jedoch aus der platonischen Darstellung nicht klar, ob Protagoras selbst diese heraklitisirende Begründung seiner Erkenntnisslehre aufgestellt hat. P. 168, b nimmt sich

Protagoras der Behauptung κινεῖσθαι τὰ πάντα an (vgl. p. 166, c—d), und p. 152 f. sagt Sokrates, im Geheimen (ἐν ἀποῤῥήτῳ) habe P. seinen Schülern die Lehre mitgetheilt, dass nichts an und für sich so oder anders sei, sondern Alles in stetem Werden begriffen sei; p. 166, d dagegen behauptet Protagoras nur diess als Das, was er »geschrieben« habe, μέτρον ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή, und auch p. 179. 183 wird seine Lehre zwar mit der der Herakliteer zusammengestellt, zugleich aber als eine mit dieser nur verwandte, nicht identische behandelt [2a]). Wie diess aber auch sei, seine Behauptung ist: das individuelle Vorstellen oder Meinen ist das Maass alles Erkennens, »Alles ist (gleich) wahr« (D. L. IX, 51) [3]), Irrthum und Widerlegung sind unmöglich (D. L. IX, 53 ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), weil von Allem das Entgegengesetzte behauptet werden kann, Sätze, wegen deren Aristoteles die protagoreische Lehre der Läugnung des Satzes des Widerspruchs gleichstellt, Met. IV, 5.

2. Gorgias.

Der berühmteste Sophist seiner Zeit, nächst Protagoras, war Gorgias. Geboren zu Leontium in Sicilien kam er während des peloponnesischen Kriegs 427 v. Chr. nach Athen, um die Sache seiner durch Syrakus bedrängten Vaterstadt zu führen Diod. Sic. XII, 53. [4]). Durch die Neuheit seiner kunstreichen

---

2a) Wahrscheinlich (vgl. Ritter et Preller p. 135) setzte P. die heraklitische Lehre von der ῥοή der Dinge mit der von der αἴσθησις in eine ihm eigenthümliche Verbindung. Es ist nichts vorhanden als Bewegung, und zwar unendlich vieler sich Bewegender (ἄπειρα); innerhalb dieser Bewegung gibt es Wirkendes (ποιοῦν) und Leidendes (πάσχον) oder Afficirendes und Afficirbares; wenn eine Affektion eines Afficirbaren durch ein Afficirendes eintritt, so entsteht ebendamit eine αἴσθησις; alle Empfindungen und daraus entstehenden Vorstellungen u. s. f. sind nur momentane Produkte solcher Affektionen und sind ohne diese gar nicht vorhanden; Weiss, Schwarz, Leicht, Schwer und so alle und jede Empfindung u. s. f. sind nichts an sich Seiendes, sondern blos Produkte von Affektionen des Subjekts (πάσχον) durch ein Objekt (ποιοῦν). Plat. Theaet. p. 152 f. 156. Arist. Met. IX, 3.

3) Vgl. Arist. Met. IV, 5, 1: τὰ δοκοῦντα πάντα καὶ φαινόμενα ἀληθῆ εἶναι.

4) ἦν τῶν ἀπεσταλμένων ἀρχιπρεσβευτὴς Γοργίας ὁ ῥήτωρ, δεινότητι λόγου

Redeweise machte er in Athen das grösste Aufsehen; die athenische Jugend drängte sich voll Begeisterung zu seinen öffentlichen Vorträgen und in seinen Unterricht, Plat. Hipp. maj. 282, b. [5]). Nach glücklich beendigtem Geschäft kehrte er wieder nach Sicilien zurück. Später dagegen finden wir ihn wiederholt in Athen, zuletzt in Thessalien, wo er unter der vornehmen Jugend viele Bewunderer fand (Men. 70, b), und sich durch Prunkreden in Privatversammlungen, sowie durch den Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [6]). Seine prahlerische Ostentation, die sich auch in der Pracht seiner Kleidung zeigte, wird von Plato öfters verspottet, Gorg. 447, c. 449, c und sonst. Er starb in hohem Alter etwa gleichzeitig mit Sokrates.

Gorgias war mehr Rhetor, als Philosoph. Er hat zwar auch eine philosophische Schrift verfasst unter dem Titel »vom Nichtseienden oder von der Natur« [7]), worin er, auf die Beweisführungen der Eleaten gestützt, zu zeigen suchte, dass überhaupt nichts sei, und dass, wenn etwas sei, es nicht erkennbar, wenn seiend und erkennbar, nicht mittheilbar sein würde [8]).

πολὺ προέχων πάντων τῶν καθ᾿ ἑαυτόν· οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, καὶ κατὰ τὴν σοφιστείαν τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν, ὥστε μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν μαθητῶν μνᾶς ἑκατόν· οὗτος οὖν καταντήσας εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ παραχθεὶς εἰς τὸν δῆμον διελέχθη τοῖς Ἀθηναίοις περὶ τῆς συμμαχίας, καὶ τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους, ὄντας εὐφυεῖς καὶ φιλολόγους· πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τῆς λέξεως σχηματισμοῖς (neue Redefiguren) περιττοτέροις, ἀντιθέτοις καὶ ἰσοκώλοις καὶ παρίσοις καὶ ὁμοτελεύτοις καί τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἃ τότε μὲν διὰ τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς ἀποδοχῆς ἀξιοῦτο, νῦν δὲ φαίνεται καταγέλαστον· τέλος πείσας τοὺς Ἀθηναίους συμμαχῆσαι τοῖς Λεοντίνοις, οὗτος μὲν θαυμασθεὶς ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐπὶ τέχνῃ ῥητορικῇ τὴν εἰς Λεοντίνους ἐπάνοδον ἐποιήσατο.

5) Γοργίας ὁ Λεοντῖνος σοφιστὴς δεῦρο ἀφίκετο δημοσίᾳ οἴκοθεν πρεσβεύων, ὡς ἱκανώτατος ὢν Λεοντίνων τὰ κοινὰ πράττειν, καὶ ἔν τε τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν, καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις (Prunkreden, declamationes) ποιούμενος καὶ συνὼν τοῖς νέοις χρήματα πολλὰ εἰργάσατο καὶ ἔλαβεν ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως.

6) Plin. H. N. XXXIII, 24. § 83: auream statuam Gorgias Leontinus Delphis in templo posuit sibi; tantus erat docendae artis oratoriae quaestus. Er hinterliess jedoch blos 1000 Goldstateren = 200 Minen (c. 15000 Mark), Isocr. περὶ ἀντιδόσ. 155 f.

7) Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.

8) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως" τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει· ἓν μὲν γὰρ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔστι· δεύτερον, ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον (nicht erfassbar) ἀνθρώπῳ· τρίτον, ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνερμήνευτον (nicht

Auszüge daraus gibt eine unter den Werken des Aristoteles auf uns gekommene Schrift [9]), sowie Sextus Empirikus adv. Math. VII, 65—86.

Später scheint Gorgias diese dialektische Sophistik aufgegeben, und sich ganz auf die Rhetorik beschränkt zu haben. Namentlich bei Plato erscheint er nur als Lehrer der Redekunst. So wird im Meno 95, c von ihm gesagt, er verlache die übrigen Sophisten, wenn sie sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und erbiete sich nur dazu, Fertigkeit der Rede mitzutheilen. Auch im Gorgias 449, a [10]) gibt er auf die Frage, was seine Kunst sei, zur Antwort: die Redekunst. In der That hat er das Verdienst, die Beredsamkeit zu einer Kunst ausge-

---

mittheilbar τῷ πέλας. Die Beweisführung ist meist den früheren Philosophen, zunächst dem Zeno, entlehnt, und nicht viel werth. Eigenthümlich und für die Erkenntnisslehre von Belang sind nur folgende Sätze: Das Seiende ist nicht erkennbar; denn Erkennen ist Vorstellen (wir erkennen nur, indem wir vorstellen); Vorgestelltes aber ist nicht = Seiendes (τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστι τὰ ὄντα), da man sich ja auch Nichtseiendes vorstellen kann (d h. ein Kriterium davon, ob unsern Vorstellungen ein Sein entspricht, haben wir nicht, weil wir nicht das Sein selbst, sondern nur eine Vorstellung von ihm haben, das Vorstellen aber auch das Nichtseiende in sich befasst). Das Seiende ist nicht mittheilbar, auch wenn es erkennbar wäre; denn das Wort ist nicht die Sache (μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους), das Wort kann Töne, nicht aber Anschauungen mittheilen, es kann zu hören, nicht aber zu sehen geben, und: es ist keine Sicherheit dafür da, dass Diejenigen, welchen durch das Wort etwas mitgetheilt wird, sich bei dem Wort Dasselbe denken, was der Mittheilende sich dachte, da sie sowohl von Diesem als unter einander selber verschieden sind und sie somit möglicherweise das Gesagte auch ganz verschieden (von Jenem und unter einander) auffassen.

9) Sie führt den Titel de Xenophane, Zenone et Gorgia; s. über dieselbe Zeller I, 464—485.

10): μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ, τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης. Gorgias: τῆς ῥητορικῆς. Sokr.: οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν; Gorgias: ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα. Diese Antwort des Gorgias ist der Ausgangspunkt des platonischen Gesprächs dieses Namens, in welchem sofort vom Verhältniss der Redekunst und Staatskunst zur Gerechtigkeit und Tugend und vom Verhältniss des Angenehmen zum Guten gehandelt wird, in der Absicht zu zeigen, dass Beide verschieden, dass subjective Annehmlichkeit und Willkür nicht das Gute sei, dieses vielmehr in etwas ganz Anderem, in Beherrschung des sinnlichen Begehrens und in uneigennützig sittlichem Streben und Wirken, bestehe.

bildet zu haben. Seine Redekunst hatte das Eigenthümliche, dass sie der Prosa eine poetische Färbung zu geben suchte. Gorgias bewerkstelligte diess theils durch Anwendung ungewöhnlicher und neugebildeter Worte, poetischer Bilder und Metaphern, theils durch die Anwendung gewisser Redefiguren, welche den Zweck hatten, der Prosa einen rhythmischen, symmetrischen, kunstmässig abgemessenen Bau zu geben. Diese gorgianischen Redefiguren sind (Anm. 4) die Antithese (ἀντίθετα), die Gegeneinanderstellung paralleler Satzglieder (πάρισα, ἰσόκωλα), und die dem Reim sich annähernde Assonanz der Schlusssylben (ὁμοιοτέλευτα). Ein Nachbild dieses gorgianischen Redestyls ist Agathons Rede in Plato's Gastmahl, besonders gegen den Schluss hin, 196, b. 197, d [11]).

3. Prodikus.

Der Tüchtigste und Achtbarste unter den Sophisten war Prodikus aus der Insel Keos. Προδίκου σοφώτερος sagte man sprichwörtlich, und auch Plato redet nicht ohne Achtung von ihm. Seine paränetischen Vorträge über ethische Materien, z. B. über die Wahl des Lebenswegs, über die äussern Güter und ihren Gebrauch, über Leben und Tod u. s. w., athmeten sittliches Gefühl; vorzüglich berühmt war im Alterthum sein »Herakles am Scheidewege« Xen. Mem. II, 1 [13]). Ausserdem hat er sich durch seine Untersuchungen über den Unterschied sinnverwandter Wörter, seine διαίρεσις τῶν ὀνομάτων, um die Synonymik und Sprachwissenschaft verdient gemacht. In Plato's Gesprächen wird seiner synonymischen Unterscheidungen häufig Erwähnung gethan [14]).

---

11) p. 197, d: ὁ ἔρως ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, — πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δὲ ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος u. s. w.

12) Welker, Prodikus von Keos, Vorgänger des Sokrates, im N. Rhein. Mus. I, 4. 1833. Kleine Schriften II, 393 ff.

13) Er wird auch in Plato's Symp. 177, b, Ἡρακλέους ἐπαίνους ξυγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος, erwähnt.

14) Prot. p. 340. 341. 358. Charm. p. 163. Lach. p. 197. Cratyl. p. 384. Thucydides bildete sich auch nach Prodikus, Marcell. vit. Thuc. § 36.

4. Hippias.

Hippias von Elis war ein Polyhistor, der sich durch den Umfang seines Wissens (πολυμαθής heisst er bei Xen. Mem. IV, 4, 6) von den übrigen Sophisten unterschied, wenn er ihnen auch an Prunksucht und Prahlerei nichts nachgab. Als ein eitler und ruhmrediger Mann erscheint er auch in beiden angeblich platonischen Dialogen, in denen er das Wort führt [15]). Seine Studien und Unterrichtsvorträge bezogen sich hauptsächlich auf Mathematik, Physik, Astronomie [16]), auch auf Archäologie und Geschichte [17]). Durch die Vorlesungen, die er über jene Materien hielt, hat er wenigstens nützliche Kenntnisse unter dem grössern Publikum verbreitet.

Spengel, art. script. p. 54 ff. Blass, die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias, S. 213.

15) Beide Dialogen sind bestritten. Der erste handelt über das Wesen des Schönen, das Hippias, von Sokrates befragt, nach vielen vergeblichen Versuchen nicht recht zu definiren weiss, wesshalb der Dialog resultatlos endigt. Der kleinere Hippias vertheidigt den Satz, dass der vorsätzlich Lügende besser sei, als der unvorsätzlich Lügende, und derjenige, der freiwillig ungerecht handelt, besser, als wer unfreiwillig so handelt, hat übrigens hauptsächlich den Zweck, den prahlerischen Sophisten zu widerlegen und lächerlich zu machen.

16) Plat. Prot. 315, c. 318, e. Hipp. maj. 285, c. d.

17) Hipp. maj. 285, d: Hippias hält, weil es die Leute am gernsten hören, Vorträge περὶ τῶν γενῶν τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας.

Zweiter Abschnitt.

Die Systeme des Begriffs.

§ 21. Uebergang auf Sokrates.

Das Recht und Verdienst der Sophistik bestand darin, dass sie das Prinzip der Subjectivität oder des freien Selbstbewusstseins aufgebracht, ihr Unrecht darin, dass sie die endliche oder empirische Subjectivität zum Prinzip erhoben, dass sie das zufällige Wollen und Vorstellen des Individuums auf den Thron gesetzt hatte. Wohl tritt bei jedem Volke irgend einmal ein Zeitpunkt ein, wo die freie Reflexion erwacht, wo die Ueberlieferung, das Herkommen, das Positive ihre bisherige Auctorität und bindende Kraft verlieren, wo das Subject nach Gründen fragt, und die Forderung erhebt, dass, was es anerkennen und befolgen soll, sich vor ihm als vernünftig ausweise. Diese Forderung ist allerdings berechtigt; dagegen kann andererseits von Demjenigen, der sie ausspricht, gefordert werden, dass er nicht sein zufälliges persönliches Meinen und Belieben zum Maassstab seines Urtheilens und zum Kanon seines Wollens und Handelns zu machen sich vermesse. Anspruch auf Geltung und Anerkennung hat die zu autonomischer Selbstständigkeit und Selbstbestimmung fortgeschrittene Subjectivität nur dann, wenn ihr Denken und Thun, obwohl frei, doch kein subjectiv willkürliches ist, wenn dasselbe vielmehr selbst wieder beherrscht und getragen wird von etwas Objectivem, das heisst: wenn es getragen und beherrscht wird von dem Bestreben, die wirkliche, objective Beschaffenheit, den wirklichen, objectiven Werth, die wirklichen, objectiven Beziehungen der Dinge zu einander, kurz die wirklichen, objectiven Verhältnisse der Dinge wahrheitsgemäss zu erkennen und dieser Erkenntniss gemäss zu urtheilen und zu handeln. Blos dasjenige Denken und Thun kann ein Recht auf Existenz besitzen, das den wirklichen Verhältnissen der Dinge angemessen ist und ihnen gerecht zu werden sucht.

Und diess ist es nun, was Sokrates aufgestellt hat, und was ihn von den Sophisten absolut unterscheidet. Er steht mit ihnen und mit seiner ganzen Zeit auf dem Boden der freien Subjectivität; aber er verlangt, dass das Subject sich zur Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge erhebe und dieser Einsicht gemäss sein Denken und Thun bestimme. Damit fiel die prinziplose Willkür von vorn herein weg, welche das Resultat jener Lehre der Sophisten war, dass es keine objective Wahrheit gebe; es war auf dem Boden der Subjectivität wieder ein objectives Regulativ für Denken und Thun gewonnen. Ebenso wurde durch dieses von Sokrates aufgestellte Prinzip die Philosophie auch in rein theoretischer Beziehung auf neue, höchst fruchtbare Bahnen gewiesen. Wenn Sokrates von dem Postulat ausgieng, dass der Mensch sich zu einer adäquaten Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge erhebe, so war hiemit unmittelbar die Frage in den Vordergrund alles Philosophirens gestellt, auf welchem Wege diese Einsicht zu erlangen sei, oder: die Hauptaufgabe der Philosophie wurde jetzt die Untersuchung des menschlichen Erkennens, die Untersuchung der Möglichkeit, der Gesetze und der Bedingungen des Wissens, während die ältern Systeme nur das Sein zum Gegenstand der philosophischen Reflexion gemacht, und die Sophisten das Wissen, statt seine Möglichkeit zu untersuchen, mit Hülfe naturalistischer Theorien für unrealisirbar erklärt und an seine Stelle das blosse Vorstellen und Meinen gesetzt hatten. Desgleichen konnte aus dem sokratischen Postulat, dass der Mensch sein Wollen und Handeln durch die Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Dinge regle, endlich auch einmal eine praktische Philosophie entwickelt werden, welche den ältern Systemen wegen ihrer Richtung auf die äussere Natur fast noch ganz fehlte, bei den Sophisten aber wegen ihres abstract subjectiven Standpunkts der reinen Willkür des Individuums geradezu eine Unmöglichkeit war.

§ 22. Sokrates.

1. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates ist Olymp. 77, 4 = 469 v. Chr. in Athen geboren. Sein Vater Sophroniskus war Bildhauer, seine Mutter Phänarete

Hebamme, worauf Sokrates in Plato's Theätet p. 149 scherzhaft anspielt, indem er von sich sagt, er treibe dieselbe Kunst, wie seine Mutter, die geistige Hebammenkunst (Mäeutik) [1]). Von seiner Jugend und Bildungsgeschichte ist wenig bekannt. Er soll anfangs die Kunst seines Vaters, die Bildhauerkunst, betrieben haben (D. L. II, 19); noch Pausanias, der Perieget, sah auf der Akropolis die Statuen dreier bekleideter Grazien, die Sokrates' Namen trugen [2]). Als seine Lehrer in der Philosophie werden Anaxagoras und Archelaus genannt [3]): allein diese Angabe verdient keinen Glauben [4]). Er mag wohl mit philosophischen Männern Umgang gehabt haben, z. B. mit Prodikus: aber dass er nicht aus einer eigentlichen Philosophenschule hervorgegangen, nicht förmlicher Schüler eines andern Philosophen gewesen ist, sondern seine philosophische Denkweise sich selbstständig gebildet hat, sagt er bei Xenophon selbst (Symp. 1, 5: ἡμᾶς ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας ὄντας), und es folgt diess auch aus der völligen Neuheit seiner philosophischen Richtung. Dagegen hatte er sich schon frühe in den gebildeten Kreisen Athen's bewegt; er war bekannt gewesen mit der geistreichen Aspasia, daher er sich öfter scherzhaft als ihren Schüler bezeichnet [5]), er war Freund des Musikers

1) Plat. Theaet. 149, a: εἶτα οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας, Φαιναρέτης; Theät.: ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα. Sokr.: ἆρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας; Theät.: οὐδαμῶς. Sokr.: ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι. Vergleichungspunkte: dass Sokrates zwar nicht selbst »Weisheit gebären« kann und will (weil er nicht den Anspruch macht, etwas Neues, eine Theorie oder Doctrin aufzustellen), dass er aber wohl zu unterscheiden versteht, ob die Geistesgeburten Anderer ächt und wahr, oder Lüge und Schein sind, und dass er Andern dazu verhilft, Schönes und Gutes zu finden und ans Licht zu bringen; desgleichen, dass er sich darauf versteht, Solche, für die seine Hilfe nicht die ihnen zuträgliche wäre, zu andern für sie passenden Geburtshelfern zu bringen (p. 151). In letzterer Beziehung schreibt sich Sokrates auch die Kunst zu kuppeln, μαστροπεία, zu, Xen. Symp. 3, 10. 4, 56 ff.

2) Paus. IX, 35, 7: Σωκράτης τε ὁ Σωφρονίσκου πρὸ τῆς ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἐσόδου Χαρίτων εἰργάσατο ἀγάλματα Ἀθηναίοις· καὶ ταῦτα μέν ἐστιν ὁμοίως ἅπαντα ἐν ἐσθῆτι (wogegen die jüngeren Statuen dieser Göttinnen unbekleidet gebildet wurden).

3) D. L. II, 19. 23. 45.

4) Vgl. S. 43. Anm. 8. S. 46.

5) Xen. Mem. II, 6, 36: μὰ Δί' οὐχ, ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας ἤκουσα.

Damon [6]), des Dichters Euripides [7]). Sonst wissen wir von seinen früheren Lebensjahren, dass er einige Feldzüge mitgemacht hat, auf denen er sich durch Unerschrockenheit und Ausdauer hervorthat, Plat. Symp. 219, e. ff. Diog. L. II, 22 f. In den Schriften der Sokratiker erscheint er als ein schon älterer Mann, und diesen seinen spätern Lebensjahren ist das glänzende Bild entnommen, das sie uns von seiner Persönlichkeit überliefert haben. Alle seine Schüler sind darin einig, nie einen einsichtsvollern, bessern und gerechtern Mann kennen gelernt zu haben, als den Sokrates (Xen. Mem. I, 1, 11. 2, 1. IV, 8, 10 f. Plat. Phaed. 118 u. s.); namentlich in Xenophon's Memorabilien erscheint er als Muster der Frömmigkeit, Selbstbeherrschung, Uneigennützigkeit und Charakterfestigkeit. Mit diesen Vorzügen seines Innern stand sein unschönes Aeussere in seltsamem Contrast. Er hatte breite Schultern, einen hängenden Bauch, vorgequollene Augen, eine aufgestülpte Nase, grossen Mund und dicke Lippen (Xen. Symp. 2, 19. 5, 5 ff.), kurz den Ausdruck der Sinnlichkeit und einen gewissen Zug der Stupidität. Daher verglich man ihn mit den Silenen und Satyrn (Xen. Symp. 4, 19. Plat. Symp. p. 215. 221): eine Parallele, die in mehr als Einer Beziehung zutrifft: denn Sokrates hatte nicht nur die Physiognomie der Silenen, auch Anderes an ihm, sein zwangloses Sichgehenlassen, seine unerschütterliche Gemüthsruhe, seine unstörbare gute Laune, sein heiter-spöttisches ironisches Wesen, der Zauber seines Worts und Umgangs, die Tiefe seines Geistes erinnerte direkt an das joviale Treiben, an die Kunst bezaubernder Musik und die Gabe den Dingen ins Innerste schauender Weisheit, welche die Sage den Silenen zuschrieb. In Folge des Contrastes zwischen seinem Aeussern und Innern hatte die Persönlichkeit des Sokrates etwas so Eigenthümliches, dass Plato von ihm sagen kann, ein Mensch Seinesgleichen sei noch nie dagewesen; ein Jeder der grossen Männer heutiger Zeit lasse sich mit irgend einem grossen

---

id. Oecon. 3, 14. Plat. Menexen. 235 f.: Áspasia und Konnos, οὗτοι — μοι δύο εἰσὶ διδάσκαλοι, ὁ μὲν μουσικῆς, ἡ δὲ ῥητορικῆς. Vgl. Schmidt, Epochen und Katastrophen 1874, S. 93 ff. S. 101 ff. 390 ff.

6) Plat. Lach. p. 180. 197. vgl. Rep. III, p. 400. 424.

7) D. L. II, 18. 22.

Manne [8]) der Vergangenheit vergleichen, nur Sokrates nicht (Symp. 221, d). Auch den Gegensatz zwischen seiner scheinbar gemeinen und gewöhnlichen Redeweise und dem edeln und hohen Sinne seiner Belehrung, zwischen seiner vorgeblichen Unwissenheit und seiner versteckten Weisheit, zwischen seiner beständigen Verliebtheit und seiner Verachtung körperlicher Schönheit hebt Plato in jener berühmten Schilderung in seinem Symposion (p. 215—222) mit der begeisterten Wärme hervor, welche zeigt, welche Anziehungskraft Sokrates gerade durch diese abnorme Originalität oder ἀτοπία seines Wesens auf Alle ausübte, die ihm nahe kamen. Bezeichnend ist auch diess an der Schilderung in Plato's Gastmahl, dass er ein Mann ist, der bei geselligen Veranlassungen ein starkes Maass des Genusses nicht scheut, aber mitten im Genuss Herr seiner selbst bleibt Symp. 176, c. 214, a. 220, a; als alle andern Theilnehmer des Gelags müd und trunken in Schlaf gesunken sind, geht er allein nüchtern von dannen 223, d. Eine etwas räthselhafte Eigenthümlichkeit an ihm ist das δαιμόνιον, das er sich zuschrieb. Unter diesem Dämonion verstand er nicht, wie das spätere Alterthum geglaubt hat, ein persönliches Wesen, einen Genius, sondern »etwas Göttliches«, ein inneres Orakel, eine innere Stimme, von der er unwillkürlich Ahnungen, Offenbarungen vernahm, deren Weisungen aber nie auf philosophische oder allgemein sittliche Dinge, sondern auf die praktische Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit einer vorzunehmenden Handlung, auf den guten oder schlimmen Erfolg eines Vorhabens, Unternehmens sich bezogen [9]).

8) Vgl. d. Vf. Dissert. über die Compos. des platonischen Gastmals. 1843.

9) Vgl. des Verf. Geschichte der Philosophie im Umriss, S. 30. Wie wenig Sokrates als Neuerer in Zucht und Sitte (wozu Aristophanes und die Ankläger ihn machten) angesehen werden darf, beweisen die Züge alterthümlicher Religiosität, die ihn aufs Bestimmteste von den Sophisten unterscheiden. Er empfiehlt die Mantik, glaubt an Traumerscheinungen, opfert fleissig, spricht von den Göttern, ihrer Allwissenheit, Allgegenwart, Güte immer mit der grössten Ehrfurcht, und gibt am Schluss seiner Vertheidigungsrede die feierlichste Versicherung seines Glaubens an ihre Existenz. Mit dieser seiner Anschliessung an die Volksreligion hängt es zusammen, dass selbst das neue an sich aller äussern Aukto-

Seinen Lebensberuf fand Sokrates in der geistigen Einwirkung Andere, besonders in der Bildung des heranwachsenden Geschlechts[10]. Wir finden ihn von früh bis spät damit beschäftigt, auf dem Markte, in den Gymnasien und Werkstätten, bei Gelagen und Festen mit Männern und mit Jünglingen, die ihm zuströmten, Unterredungen anzuknüpfen über Alles, was irgend wissens- und beachtenswerth sein kann: über Staatsverfassung, Politik und Krieg, über Freundschaft und Liebe, über Ehe und Haushaltungskunst, über Gewerbe und Künste, über Dichtung, über Religion und Wissenschaft, und besonders über moralische Gegenstände aller Art. Auch an Rath und Zusprache in persönlichen Angelegen-

---

rität entgegengesetzte Prinzip, das in seiner Lehre lag, das Handeln blos gemäss dem, was dem Geist, dem innern Selbst als wahr und recht gewiss ist, bei Sokrates hinwiederum die Naturform des Volksglaubens, des Glaubens an ein dämonisches Zeichen annahm. Diese Eingebungen stehen in der Mitte zwischen dem äusserlichen Wissen der Orakel und dem rein innerlichen des Geistes. Sie kommen aus diesem, aber in der Gestalt unwillkürlicher, aus der bewusstlosen Tiefe des Innern aufsteigender Erinnerungen oder Mahnungen. Dass sich Sokrates einen persönlichen Dämon darunter vorgestellt habe, ist unrichtig; ebensowenig aber darf dieses dämonische Zeichen oder innere Orakel, dessen Stimme Sokrates vernahm, nach moderner Weise nur als Personifikation des Gewissens oder des praktischen Instinkts oder selbst des individuellen Taktes angesehen werden. Schon der erste Artikel der Anklageformel, der sich offenbar eben hierauf bezieht (Σ. ἀδικεῖ ... καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων), beweist, dass S. nicht blos metaphorisch von dieser innern Stimme gesprochen hat. Und nicht zunächst bei höhern Fragen von allgemeinerer Bedeutung hatte S. solche Eingebungen, sondern im Gebiete specieller persönlicher Angelegenheiten (wie man über solche auch die Orakel befragte), z. B. wenn und ob seine Freunde reisen sollen (Plat. Theag. 128 ff.); ihn selbst mahnte die innere Stimme von der Betheiligung an der Politik, sowie von rhetorischer Präparation seiner Vertheidigung ab (Xen. Mem. I, 1, 4. Plat. Apol. 31. Xen. Mem. IV, 8, 5). Psychologisch lässt sich das sokratische Dämonium nicht mehr ganz aufhellen; es mag etwas von magnetischen Zuständen dabei gewesen sein. Andere ekstatische oder kataleptische Zustände, welche im platonischen Gastmal (p. 174. 220) von S. überliefert werden, plötzliches Stehenbleiben, wenn ein Gedankenproblem ihn ergriff, und noch so langes Verharren in dieser Stellung, bis er mit sich ins Reine gekommen, mögen damit zusammenhängen (vgl. Plat. Apol. 40, b: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον ... ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ).

10) Plat. Apol. 23, b. ff. 29, c. ff. Theaet. 150, c. Xen. Mem. I, 6, 14.

heiten, an heilsamen Belehrungen, an nützlichen Warnungen liess er es nicht fehlen; er suchte unter Erzürnten Versöhnung, unter Entzweiten Eintracht zu stiften, er beförderte Geselligkeit, Bekanntschaft und Freundschaften der Menschen unter einander. Einer activen Theilnahme an politischen Angelegenheiten und Staatsgeschäften widmete er sich nicht, wahrscheinlich in der Ueberzeugung, dass die Wohlfahrt seiner Vaterstadt vor Allem von einer tüchtigen Erziehung der Jugend abhängig sei (Xen. Mem. I, 6, 15. Plut. Apol. p. 29 f.). Seinen Umgang mit dem heranwachsenden Geschlecht kleidete er gern in die nationale Form der »griechischen Knabenliebe«; er bezeichnete sich selbst als eifrigsten Erotiker Xen. Symp. 8, 2. Dennoch finden wir nicht, dass dieser Umgang von seinen Feinden sittlich verdächtigt worden wäre; Plato betont die Reinheit dieser Verhältnisse aufs Nachdrücklichste (Symp. p. 219, c); erst in spätern Zeiten hat boshafte Verläumdung sie angetastet.

Dass aber die Wirksamkeit des Sokrates sonst mannigfachen Anstoss erregte und Missdeutungen ausgesetzt war, lässt sich denken. Seine Enthaltung von einem bestimmten Beruf, seine Manier, über alles Mögliche logische Erörterungen und Betrachtungen anzustellen, liess ihn Vielen als einen unpraktischen und vorwitzigen »Sinner« und Schwätzer erscheinen [11]; seine Gewohnheit, mit Leuten jeder Art, Staatsmännern, Rednern, Dichtern, Künstlern, Handwerkern u. s. w., anzubinden und sie über ihr Wissen auszufragen, sein unermüdliches Bestreben, dasjenige, was ihm an Vorstellungen, Behauptungen und Grundsätzen Anderer mangelhaft und verfehlt erschien, durch scharfe Prüfung in seiner Nichtigkeit aufzuzeigen, oder »die Leute ihres Nichtwissens zu überführen«, besonders wo er es mit Anmassung und Eitelkeit verbunden sah, machte ihn Manchen unbequem und verhasst [12]. Das Neue und Paradoxe sodann, das viele seiner Ergebnisse für die Zeitgenossen hatten, die überlegene

11) Xen. Symp. 6, 7: Σωκράτης ὁ φροντιστὴς ἐπικαλούμενος, — τῶν μετεώρων φροντιστής (id. Plat. Apol. 18, b). Xen. Oecon. 11, 3 sagt S. von sich: ὃς ἀδολεσχεῖν τε δοκῶ καὶ ἀερομετρεῖν (ἀεροβατεῖν Aristoph. Nub. 225).

12) Xen. Mem. I, 4, 1: τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν. Plat. Apolog. 22, e: ἐκ ταυτησὶ τῆς ἐξετάσεως (Prüfung des Wissens der Menschen) — πολλαὶ ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι, vgl. p. 21. 23.

Kunst der Beweisführung, die ihm für Alles zu Gebote stand, und wohl auch seine Art und Weise, zum Behuf der Weckung selbstständigen Nachdenkens seinen Mitunterrednern mit negativ dialektischen Argumentationen gegen herkömmliche allgemein angenommene Vorstellungen zuzusetzen, mit Argumentationen, welche nur auf Erschütterung der Meinung, dass man an solchen Vorstellungen, so lange sie nicht begrifflich untersucht und bewiesen sind, schon die ganze Wahrheit habe, keineswegs aber auf eine vollständige Erledigung des Fragepunkts berechnet waren und daher den Schein gesuchter Spitzfindigkeit oder gar bedenklicher Begriffsverwirrung hervorrufen konnten [13]), — diess Alles brachte ihn in den Ruf, dass er, wie die Sophisten, sich darauf lege, »die schwächere Rede zur stärkeren zu machen«, d. h. die Wahrheit wegzuvernünfteln und das Unwahre als wahr darzustellen [14]). Für diese Missdeutung zeugen namentlich die Wolken des Aristophanes, die Olymp. 89, 1 = 423 v. Chr. zum erstenmal aufgeführt worden sind, und in welchen Sokrates als Hauptrepräsentant einer leeren, klügelnden, destructiven Scheinweisheit, sowie einer verderblichen neumodischen Erziehungsweise dargestellt ist. Auch das politische Verhalten des Sokrates musste bei Vielen Anstoss erregen. Er hatte sich von den Staatsangelegenheiten immer fern gehalten. Nur ein einziges Mal in seinem Leben hatte er ein öffentliches Amt bekleidet als Prytane in dem Process der neun Feldherrn, die nach der Schlacht bei den Arginusen (406 v. Chr.) unge-

---

13) Xen. Mem. IV, 2 beweist S. dem sich »weise« dünkenden Euthydemus der Reihe nach: Lüge und Betrug können unter gewissen Umständen gerecht sein, unabsichtliches Lügen ist schlimmer als absichtliches, Gesundheit kann ganz ebenso übel wie gut sein; E. bekennt, es komme ihm jetzt Alles anders vor, als er es sich bisher vorgestellt habe, und er müsse wider Willen diesen Sätzen seine (logische) Zustimmung geben (§ 18—20. 39). Ihn zu diesem Bekenntniss zu bringen, war S.'s Absicht, weil er ihm zeigen wollte, dass es ihm an »Weisheit« noch fehle; aber seine ganze Ansicht über das, was in diesen Punkten Wahrheit sei, hatte S. ebendesswegen, weil es ihm hier nicht um Belehrung, sondern um »Ueberführung« und Anregung zum Denken zu thun war, keineswegs ausgesprochen. Vgl. S. 115. Anm. 15.

14) Plat. Apol. 18, b. 19, b: Σ. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν (= τὸ ψεῦδος ἀληθὲς ποιεῖν Xen. Oecon. 11, 25). Vgl. ob. S. 104.

rechter Weise vor Gericht gestellt worden waren, war aber hiebei in Conflict mit dem gesetzwidrigen Verlangen des aufgeregten Volks gerathen [15]). Ferner hatte er seinen Widerwillen gegen manche demokratische Einrichtungen, sowie seine Vorliebe für strengere Verfassungsformen, wie die spartanische, nie verhehlt, und offen den Satz ausgesprochen, dass nur der Wissende, der wirklich staatskundige Mann, nicht aber der nächste Beste, in öffentlichen Angelegenheiten dreinsprechen sollte (Xen. Mem. III, 9, 10. I, 2, 9): eine politische Gesinnung, die unter seinen Schülern namentlich bei Plato und Xenophon sich weiter ausbildete. Endlich waren talentvolle und gebildete, aber entartete Männer, wie Alcibiades und Kritias, die dem athenischen Volk so viel Uebles zugefügt hatten, seine Schüler gewesen. Kein Wunder, wenn er Menschen, die ihm ferner standen, als ein schlechter Patriot erschien. Dass ein starkes Vorurtheil gegen ihn weit verbreitet und tief gewurzelt gewesen sein muss, sieht man auch daraus, dass Xenophon noch lange nach Sokrates' Tode es nöthig fand, eine Schrift zu seiner Vertheidigung zu verfassen. Diesem Vorurtheil gegen seine Gesinnung und seine Wirksamkeit ist denn Sokrates auch wirklich 24 Jahre nach der ersten Aufführung der aristophanischen Wolken zum Opfer gefallen. Als nach dem Sturze der dreissig Oligarchen die demokratische Partei wieder an's Ruder gekommen war, glaubte sie, mit der früheren politischen Ordnung der Dinge auch die alte Sitte und Denkweise wiederherstellen, die sophistische Zeitbildung, die nach ihrer Ansicht das Verderben über Athen gebracht hatte, ausrotten zu sollen [16]). Ein Ausfluss dieser Tendenz war die Anklage des Sokrates. Meletus [17]), ein

---

15) Plat. Apol. 32, b. Xen. Mem. I, 18. IV, 4, 2. Hellen. I, 7. Das aufgestiftete Volk, das für die Hinrichtung der Angeklagten war, wollte über alle zusammen auf einmal abgestimmt wissen, was, weil es gesetzwidrig war, Sokrates nicht zugab trotz des Tobens der Menge gegen ihn. Die Angeklagten wurden dessungeachtet verurtheilt und hingerichtet; das Volk bereute dann später seine Uebereilung.

16) Ein analoger Fall hundert Jahre später, wo ebenfalls eine demokratische Reaktion gegen die von Demetrius Phalereus begünstigten Philosophen stattfand, s. Zumpt Philosophenschulen S. 17.

17) C. Fr. Hermann, disputatio de Socratis accusatoribus, im Göttinger Lectionskatalog für das Wintersemester 18⁴⁴/₄₅. 17 S. Meletus war

Dichter, Lykon, ein Redner, und Anytus [18]), ein Demagog, zogen ihn vor das Volksgericht. Die Anklage ging dahin, er glaube nicht an die Götter, an welche der Staat glaube, sondern führe neue dämonische Wesen (καινὰ δαιμόνια) ein, und er verderbe die Jugend, indem er sie zur Verachtung der Staatsverfassung, zur Gewaltthätigkeit gegen das Bestehende, zum Hochmuth gegen Aeltere, gegen Väter und Freunde verleite (D. L. II, 40. Xen. Mem. I, 1 und 2. Plat. Apol. p. 23 ff.). Die Anklage war zwar falsch, namentlich der Vorwurf, dass Sokrates die Staatsgötter nicht verehre, völlig grundlos, und die Behauptung des διαφθείρειν τοὺς νέους eine böswillige Ausbeutung der Thatsache, dass Sokrates seine Freunde allerdings zu unabhängigen Selbstdenkern, nicht aber zu überzeugungslosen Schmeichlern des Demos und seiner Führer noch sonst Jemands heranzog; aber ebendeswegen war die Stimmung wider ihn; sowohl die Ankläger als die Richter gehörten zu der wieder an's Ruder gekommenen demokratischen Partei; Anytus

---

nach Plat. Eutyphr. c. 1 ein junger und noch unbekannter Mann, νέος καὶ ἀγνώς. Meletus wird von Alten »Dichter« (ποιητής) genannt, und es heisst z. B. in Plato's Apologie p. 23 e: Meletos habe den Sokrates angeklagt ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος. Und es gab allerdings einen berühmten Tragiker dieses Namens. Die Alten identifiziren ihn mit dem Ankläger des Sokrates. Hermann zeigt, dass diess unmöglich sei. Denn nach den Schol. in Plat. Apol. p. 18 ist dieser Tragiker Meletus schon in den ums Jahr 424 aufgeführten Γεωργοί des Aristophanes verspottet worden: während der Ankläger des Sokrates (399) nach Plato ein junger und unbekannter Mann war. Hermann vermuthet schliesslich, der Tragiker Meletus sei der Vater des Anklägers des Sokrates gewesen.

18) Sein Vater Anthemion war nach Plat. Men. 90 A ein ἀνὴρ πλούσιος καὶ σοφός, ὃς ἐγένετο πλούσιος οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ κτησάμενος καὶ ἐπιμελείᾳ. Er selbst war — nach Schol. in Plat. Apol. p. 893, a, 4: πλούσιος ἐκ βυρσοδεψικῆς (Gerberei): d. h. er unterhielt Sclaven, die dieses Handwerk trieben, C. Fr. Hermann, Gr. Priv. Alterth. § 42. not. 10. Er wurde, wie Xenoph. Apol. § 29 sagt, von den Athenern der ersten Ehrenstellen (τῶν μεγίστων) gewürdigt. Plat. Men. 90, b: αἱροῦνται αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. Nach Diod. XIII, 64 wurde er mit 30 Schiffen nach Pylos abgeschickt, um die Stadt zu entsetzen. Angeklagt wegen angeblichen Verraths von Pylos bestach er die Richter, ebd., cf. Arist. ap. Harpocr. v. δικάζων. Plut. Coriol. 14. Er war neben Thrasybul vorzüglich thätig für die Wiederherstellung der Demokratie.

namentlich [19]) war Einer der Verbannten gewesen, die mit Thrasybul zurückgekehrt waren, und die Herrschaft der Dreissig gestürzt hatten. Sokrates vertheidigte sich mit dem Stolze der Unschuld; allein er wurde, obwohl nur mit einer Mehrheit von wenigen Stimmen, für schuldig erkannt [20]). Doch hätte er auch jetzt noch der von seinen Anklägern beantragten Todesstrafe entgehen können, wenn er sich dem Urtheil des Volksgerichts unterworfen und eine andere Strafe gegen sich beantragt hätte. Als er jedoch statt dessen die Ueberzeugung aussprach, öffentliche Speisung im Prytaneum verdient zu haben (Plat. Apol. 36, d), erbitterte dieses Selbstgefühl die Richter so sehr, dass er mit einer weit grössern Stimmenmehrheit zum Tode verurtheilt wurde [21]). Er trank, die Flucht verschmähend, nach dreissigtägigem Aufenthalt im Gefängniss den Schierlingsbecher, im 70sten Lebensjahr, im Jahr 399 v. Chr. Sein Tod verklärte ihn in den Augen seiner Schüler vollends zu jenem urbildlichen Charakter, als welchen ihn besonders Plato aufgefasst und verherrlicht hat [22]).

---

19) Er war der Hauptankläger und wird auch in der Apologie Plato's so behandelt (p. 18. 29. 36); Meletus lieh nur seinen Namen zur Anklage.

20) Plat. Apol. 36, a: εἰ τρεῖς μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων, ἀποπεφεύγη ἄν.

21) Dieser Richterspruch ist im Alterthum und in der neueren Zeit verschieden beurtheilt worden. Der ältere Cato urtheilte, τὸν Σωκράτη λάλον καὶ βίαιον γενόμενον ἐπιχειρεῖν, ᾧ τρόπῳ δυνατὸν ἦν, τυραννεῖν τῆς πατρίδος, καταλύοντα τὰ ἔθη καὶ πρὸς ἐναντίας τοῖς νόμοις δόξας ἕλκοντα καὶ μεθιστάντα τοὺς πολίτας, Plut. Cat. maj. 23. Ebenso von den Neueren Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär 1837. Gegen ihn Limburg-Brouwer, Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam, Gröningen 1838. Bendixen, Vermuthungen über die Tendenz des revolutionären Sokrates 1839. Heinsius, Sokrates nach dem Grade seiner Schuld 1839.

22) Die Ankläger des Sokrates sollen bald nach dessen Tod, Olymp. 95, gestraft, Meletos sogar getödtet worden sein. Diess läugnen Forchhammer S. 66 und Grote, Bd. VIII, p. 675. Die Tradition vertheidigt Hermann de Socr. accus. p. 8. Forchhammer urgirt Xenophon's Stillschweigen: mit Recht: Xenophon hätte sich gewiss zu Sokrates Gunsten und Rechtfertigung auf diesen Akt der Reue berufen. Hermann beruft sich auf Isocr. Permut. § 19: οἶμαι δ' ὑμᾶς οὐκ ἀγνοεῖν, ὅτι τῇ πόλει πολλάκις οὕτως ἤδη μετεμέλησε τῶν κρίσεων τῶν μετ' ὀργῆς καὶ μὴ μετ' ἐλέγχου γενομένων, ὥστ' οὐ πολὺν χρόνον διαλιποῦσα παρὰ μὲν τῶν ἐξαπατη-

2. Die Philosophie des Sokrates.

Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen 1815. abgedr. in dessen WW. III, 2, 287 ff.

a) Die Quellen für die Erkenntniss des sokratischen Philosophirens.

Eine Darstellung der Philosophie des Sokrates hat desshalb grosse Schwierigkeiten, weil sein ganzes Philosophiren conversatorisch war. Er hatte kein philosophisches System, das er in fortlaufenden Vorträgen entwickelt hätte (Plat. Apol. 33, a. b); es war ihm nicht um Mittheilung einer Doctrin zu thun, sondern um Weckung des Wissenstriebs, um Bildung des Subjects zur Klarheit des Denkens und Erkennens, zur Tüchtigkeit im Leben und Handeln; diesen Zweck hatte seine Mäeutik (Theaet. p. 149), sein beständiges Fragen und Prüfen (ἐρωτᾶν Xen. Mem. I, 2, 36, ἐξετάζειν Plat. Apol. 22, e. 23, c, ἐλέγχειν Xen. Mem. IV, 4, 9), sein unermüdliches Bestreben, Alles und Jedes, und zwar namentlich sittlich-praktische Gegenstände, dialogisch zu erörtern. Jeder Gesprächsstoff, auch der zufälligste und unbedeutendste, genügte ihm zu diesem Zweck der Bildung und Erziehung. Eine zusammenhängende Lehre des Sokrates ist daher uns nicht überliefert worden. Doch hat sein Schüler Xenophon in seinen Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους (Memorabilia) eine Charakteristik des sokratischen Lehrens und Wir-

---

σάντων δίκην λαβεῖν ἐπεθύμησε, τοὺς δὲ διαβληθέντας ἡδέως ἂν εἶδεν ἄμεινον ἢ πρότερον πράττοντας. Nach Diog. II, 43: Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν ist Meletus gerichtlich verurtheilt worden; dasselbe gibt Themistius an Orat. XX, p. 293; Diodor dagegen berichtet XIV, 37: ὁ δῆμος μετεμελήθη· διόπερ τοὺς κατηγορήσαντας δι' ὀργῆς εἶχε καὶ τέλος ἀκρίτους ἀπέκτεινεν. Suid. Μέλητος: κατελιθώθη ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων. Dasselbe bei August. C. D. VIII, 3. Plut. de invid. 6: Die Ankläger des Sokrates wurden später von ihren Mitbürgern so gehasst, dass Niemand Feuer bei ihnen anzündete, Niemand ihnen auf eine Frage Antwort gab: bis sie sich erhängten, weil sie diesen Hass nicht ertragen konnten. Ueber die Rede des Sophisten und Rhetors Polykrates gegen Sokrates s. Sauppe, fragm. Orat. gr. p. 222. Hermann de Socr. acc. p. 15 f. Blass, att. Beredsamkeit II, 337 f. Ueber Lysias Vertheidigungsrede oder -Reden s. Sauppe a. a. O. S. 203. Hermann a. a. O. S. 16. Blass, att. Beredsamkeit von Gorgias bis Lysias, S. 341 f.

kens und eine reiche Auswahl sokratischer Gespräche gegeben. Diese Auswahl ist zwar nicht darauf berechnet, ein Bild von der ganzen Lehrthätigkeit des Sokrates zu bieten; aus I, 4, 1 (wo Xenophon sagt: »man solle nicht blos, wie Manche, betrachten, ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, sondern auch ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι, und danach prüfen, ob Sokrates im Stande gewesen sei, die, welche mit ihm umgingen, sittlich besser zu machen«), so wie aus Anfang und Schluss der Schrift und aus ihrer ganzen Haltung geht hervor, dass Xenophon eine Vertheidigungsschrift für seinen Lehrer zu verfassen beabsichtigte, welche im Gegensatz zu den Anklagen der Irreligiosität und der Jugendverderbung (I, 1, 1) die Reinheit, Wohlthätigkeit und Verdienstlichkeit der ethischen Wirksamkeit des Sokrates nachweisen, auf die andere Seite des sokratischen Philosophirens dagegen, auf das ἐξετάζειν oder ἐλέγχειν und überhaupt auf das mehr Wissenschaftliche an seinem Philosophiren nicht näher eingehen sollte, daher solches nur zerstreut und kurz im dritten und vierten Buche vorkommt. Aber Xenophon gibt doch ein sehr umfassendes Material; und eine in vielen Beziehungen interessante Ergänzung erhalten die Memorabilien durch zwei andere Schriften von ihm, das Συμπόσιον und den Οἰκονομικός. Tiefer als Xenophon hat Plato seinen Meister aufgefasst; aber er ist nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen. Plato hat schon in den bei Lebzeiten des Sokrates geschriebenen »sokratischen« Dialogen sein Leben und Wirken in selbstständig geistreicher Weise reproducirt; noch mehr ist diess der Fall in den spätern Werken, in welchen ihm Sokrates das Idealbild des φιλόσοφος ist, dem er seine Philosophie in den Mund legt; objectivere historische Schilderungen geben unter den früheren platonischen Schriften nur die Apologie, unter den spätern das Symposion und einzelne Abschnitte des Phädo.

b) Die Richtung des sokratischen Philosophirens.

Der Gegenstand der bisherigen Speculation war die Erkenntniss des Universums gewesen, welche man in mannigfaltigster Weise zu realisiren unternahm. Diese Richtung des

Philosophirens war nicht die des Sokrates. Sein Ziel war ein ganz anderes; ihm handelte es sich um den **Menschen**, nicht um die Welt ausser ihm; es war ihm zu thun um die Erhebung des Menschen zum Erkennen, und zwar zu einem wirklichen und wahrhaften Erkennen. Er will den Weg finden und zeigen zu richtiger Erkenntniss der Dinge; er will nicht lehren, was die Welt ist, sondern was Erkennen heisst; er will nicht fertige Kenntnisse überliefern, sondern die Menschen anleiten zum selbsteigenen wirklichen Verstehen desjenigen, womit sie zu thun haben, womit sie sich beschäftigen, was sie wissen könnten, wissen möchten, wissen sollten. Das war es, was Sokrates als seinen Beruf erkannte, die Menschen zu einem wirklichen Wissen zu bringen; das Wissen, nicht das Sein ist es, was er suchte. Seine ganze Thätigkeit gieng darauf: das Nichtwissen und die Gleichgültigkeit gegen das Wissen zu bekämpfen und zu beschämen, alles halbe und unklare Wissen, alles falsche Wissen oder blosse Meinen, alles Schein- und eingebildete Wissen, das die Sachen zu verstehen glaubt, in der That aber nichts von ihnen weiss, in seiner Nichtigkeit aufzuweisen, überall hinzuwirken auf Erzeugung wahren und rechten Wissens. **Dass** man etwas wissen muss, und **wie** man etwas recht wissen kann oder welches Wissen allein ein des Namens wirklich werthes Wissen ist, das will er zum Bewusstsein bringen; der Sinn für das Wissen soll rege gemacht, die Einsicht in die Bedingungen wahren Wissens soll hervorgerufen werden.

Die auf Hervorbringung wirklichen und wahren Wissens gerichtete Thätigkeit des Sokrates vereinigte in sich zwei Seiten, eine **negative** (kritische) und eine **positive** (didaktische). **Einerseits** machte er es sich zur Aufgabe, Alles, was sich als Wissen gibt oder den Anspruch darauf macht, ein Wissen zu sein, zu untersuchen, zu prüfen, es auf seine Wahrheit anzusehen, was daran unbegründet oder irrthümlich ist hervorzuziehen und zu widerlegen; das war das ἐξετάζειν und ἐλέγχειν, das Sokrates unermüdlich anstellte, und das auf Alles und Jedes, was Gegenstand des Wissens sein kann, z. B. auch auf philosophische Meinungen und Behauptungen, sich erstreckte. **Andrerseits** aber war auch diess sein Bestreben: auf dem

Wege, den er als den alleinwahren erkannte, die Menschen zum Wissen von diesen oder jenen Dingen heranzubilden, sie zur Einsicht, zum Verständniss, zum richtigen Urtheil in Diesem oder Jenem anzuleiten; das war die positive Seite seines Wirkens. Und zwar war es ihm nach dieser Seite darum zu thun: die Menschen heranzubilden zur rechten Erkenntniss Desjenigen, was zum praktischen Leben gehört und Wichtigkeit für dasselbe haben kann. Diejenigen Gegenstände dagegen, mit welchen die ältern Philosophen sich beschäftigt hatten, die physischen und metaphysischen Fragen, fanden keine Stelle in seiner lehrenden Thätigkeit. Denn: seine Bekanntschaft mit den Lehren seiner philosophischen Vorgänger hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass der Mensch nicht im Stande sei, die objective Welt zu erkennen, dass diese Erkenntniss vielmehr über die dem Menschen gesetzten Grenzen hinausliege und daher Beschäftigung damit etwas Unnützes und Unfruchtbares, nicht zum Wohl des Menschen Ausschlagendes sei [23]). Der Beweis für die Unmöglichkeit der Erkenntniss der objectiven Welt lag ihm hauptsächlich in dem Widerstreite, in welchem die bisherigen Systeme unter einander standen, sowie in einzelnen Fehlern, die er an ihren Theorien bemerkte [24]). Sokrates gab daher die Erforschung physischer und metaphysischer Probleme auf und erklärte die »menschlichen Dinge« (*τὰ ἀνθρώπεια* Xen. Mem. I, 1, 12. 16) für Dasjenige, womit die Philosophie zu thun habe. Nicht die Dinge ausser uns, von deren Wesen wir nichts wissen können, zu erforschen ist unser Beruf, sondern dazu ist das Wissen da, den Menschen und was ihn angeht zu erkennen; nicht Unbegreifliches zu ergründen ist die Aufgabe, sondern dasjenige zu wissen, was man wissen kann, und vor allem Andern das, was man wissen muss, um in allen menschlichen Angelegenheiten zu Hause zu sein und überall vernünftig handeln zu können [25]). Als der einzige Gegenstand, den die Philosophie zu lehren habe, erschien ihm somit das mensch-

23) Xen. Mem. IV, 7, 6: τὰ οὐράνια (oder τὰ δαιμόνια, τὰ θεῖα I, 1, 12. 15) οὔτε εὑρετὰ ἀνθρώποις ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν.

24) I, 1, 13 f. IV, 7, 6. 7. s. Anm. 30.

25) Mem. IV, 6, 7. 7, 2—10. I, 1, 16.

liche Leben mit all seinen Verhältnissen, Aufgaben und Verpflichtungen, die Erkenntniss des für den Menschen Wichtigen und Nützlichen, des für den Menschen Guten und Erstrebenswerthen, die Erkenntniss wahrhaft menschlicher Glückseligkeit und Tugend; alles andere Wissen erklärte er in dem Maasse für geringfügig und werthlos, als es keine Beziehung zum praktischen Leben habe (IV, 7).

Die Philosophie des Sokrates war daher ihrem positiven Inhalte nach blos ethischer Natur[26]), weswegen bei den Alten gewöhnlich die Begründung der Sittenlehre als sein eigenthümliches Verdienst bezeichnet wird[27]). Allein, wenn Sokrates in dieser Weise die Philosophie in engere Grenzen einschloss, als seine speculativen Vorgänger es gethan hatten, so gab er ihr doch auch eine bis dahin ungeahnte Erweiterung durch seine Forderung, dass man nicht blos ein Wissen überhaupt und irgendwelcher Art, sondern ein wirkliches, ein rechtes und ganzes Wissen erstrebe; dadurch, dass Sokrates diese Forderung aufstellte und die zur Realisirung derselben nothwendige Methode des Erkennens angab, dadurch ist er gerade so der Urheber der philosophischen Erkenntnisslehre, wie der Ethik, geworden; diese beiden philosophischen Wissenschaften hat er ins Leben gerufen.

c) Prinzip der sokratischen Philosophie.

Einig war Sokrates mit den Sophisten in seinem zweifelnden Verhalten gegen die Möglichkeit einer theoretischen Er-

26) Arist. Met. I, 6, 3: Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν πρώτου ἐπιστήσαντος τὴν διάνοιαν —; ebenso XIII, 4, 4. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 29: ἐπὶ Σωκράτους τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Cic. Tusc. V, 4: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

27) D. L. III, 56: τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν. 1, 14: Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών. II, 21. Cic. Tusc. III, 4: a Socrate haec omnis, quae est de vita et moribus, philosophia manavit.

kenntniss der Natur, in dem ausschliesslichen Werth, den er auf Bildung des Subjects zum Leben legte; einig war er ebenso mit den philosophischeren unter den Sophisten darin, dass er unter dieser Bildung des Subjects zum Leben nicht ein äusserliches Mittheilen von Kenntnissen und von Regeln fürs Handeln, sondern eine Anleitung zu eigenem Denken über die Dinge und selbstständigem Betrachten und Untersuchen der Dinge verstand. Aber im reinen Gegensatze zu ihnen stand er dadurch, dass sich aus der Richtung seines Philosophirens nicht eine Auflösung alles und jedes Erkennens in subjective Vorstellung, sondern gerade das Gegentheil hievon ergab. Sein Prinzip ist nicht Zerstörung, sondern Realisirung des Erkennens, nicht skeptische Vernichtigung, sondern Verständniss des Objectiven, nicht Anweisung des Subjects zu der gehaltsleeren Kunst rhetorischen Schein- und Blendwesens; sondern was er will, ist diess: dass der Mensch sich erhebe zu der Fähigkeit in denjenigen Dingen, welche in den Bereich der menschlichen Erkenntniss fallen, sich ein Wissen zu bilden, das ihn in den Stand setzt, eine vollgenügende Einsicht in die Sache, um die es sich handelt, zu haben, und so wie im Denken so im thätigen Leben über Alles, was ihn angeht, orientirt, Allem, womit er sich befasst, gewachsen zu sein.

Das Nähere der Lehre des Sokrates hierüber ist diess. Alles Vorstellen hat nach Sokrates nur Werth, sofern es zu einem wirklichen Wissen von der Sache erhoben, desgleichen alles Thun nur, sofern es aus einem solchen Wissen hervorgegangen ist. Das Subject soll über nichts etwas behaupten und mit nichts sich zu thun machen, bevor es weiss, was die Sache ist und um was es sich bei der Sache handelt, oder bevor es Rechenschaft darüber geben kann, dass es eine objective Erkenntniss der Sache wirklich habe. Zwischen sich selbst und seine Meinungen und Entschliessungen muss das Subject die Idee des richtigen Wissens stellen; es darf nicht urtheilen und beschliessen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat, bis sein Vorstellen ein seiner Wahrheit sich bewusstes Erkennen geworden ist; denn: der Mensch ist von Natur ein vernünftiges, zum Wissen befähigtes Wesen, und es ist daher ein Widerspruch, ohne wirkliches Wissen etwas zu meinen oder zu behaupten, und ebenso

hängt in praxi der Erfolg alles Handelns von der Einsicht in das Was und Wie des Handelns ab, daher es schlechthin unzulässig ist, ohne Wissen zu leben und zu handeln [28]). Das Mittel nun, durch welches das Subject zu einem wirklichen Wissen gelangen kann, ist nach Sokrates das begriffliche Erkennen der Dinge und ihrer Eigenschaften. Das Subject darf sich nicht mit unbestimmten, unklaren und unbegründeten Vorstellungen über die Dinge und ihre Eigenschaften begnügen; es muss vielmehr ein begrifflich entwickeltes Wissen davon haben, was jedes Ding oder jede Eigenschaft, die man einem Dinge beilegt, ist; erst wenn es weiss, was dieses oder jenes Ding ist, kann es daran gehen, etwas über dasselbe aussagen oder sich praktisch mit ihm zu thun machen zu wollen; erst wenn es weiss, was diese oder jene Eigenschaft ist, kann es daran gehen, dieselbe einem Dinge beizulegen oder ein Urtheil über dieses zu fällen. Wem das Was der Dinge und der Eigenschaften, die man von ihnen aussagt, nicht begrifflich klar ist, der muss nothwendig sich oder Andere täuschen mit verfehlten und verworrenen Vorstellungen von denselben [29]). Zum Beispiel: nur wer einen klaren Begriff davon hat, was in den verschiedenen Gebieten des Lebens gut ist, kann einer Person oder Sache das Prädicat des Guten beilegen, ohne fehlzugehen (IV, 6, 13 f.); nur wer das Wesen und die Eigenschaften der Dinge sich zu begrifflicher Einsicht bringt, ist davor bewahrt, die verschiedenartigsten Dinge wegen einzelner Aehnlichkeiten für identisch anzusehen [30]), oder identische Dinge wegen schein-

28) γνώμη, vernünftige Einsicht, unterscheidet den Menschen vom Thiere, Mem. I, 4, 13 f. (IV, 3, 11). Wer von den ἀνθρώπεια weiss, wer weiss, was recht und gut u. s. w. ist, der ist καλὸς καὶ ἀγαθός; wer nichts davon weiss, wird mit Recht ἀνδραποδώδης genannt I, 1, 16. Wer das Gute nicht versteht, kann es nicht thun, sondern muss es, auch wenn er es versucht, verfehlen III, 9, 5. Wer Dinge zu verstehen glaubt, die er nicht versteht, ist vernunftlos und zu nichts zu brauchen III, 9, 6. IV, 2, 27 ff., vielmehr sich selbst und Andern schädlich und verderblich IV, 1, 4. 5.

29) Mem. IV, 6, 1: τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν· ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε.

30) Mem. IV, 7, 6. 7. S. weist nach, dass Anaxagoras ganz Hetero-

barer Differenzen für verschieden zu halten [31]); nur wer weiss, was eine Sache oder Eigenschaft ist, ist davor sicher, zufällige oder äusserliche Merkmale der Dinge für die Hauptsache zu nehmen [32]), sowie und ganz insbesondere davor, Eigenschaften, welche die Dinge nur unter gewissen Umständen und Einschränkungen oder nur relativ haben, ihnen unbedingt oder absolut beizulegen, und damit besonders über Werth oder Unwerth der Dinge sowohl theoretisch als praktisch fehlzugehen [33]); nur wer weiss, was eine Sache ist oder was sie in sich schliesst, was z. B. Staat und Staatskunst, was Kriegs- und Feldherrnkunst ist und was zu ihr gehört, kann sich in ihr versuchen und kann beurtheilen, was für Menschen dazu tauglich sind; wer aber den Begriff von Staat u. s. w. nicht hat, geht in Allem fehl, was er darin unternehmen oder darüber behaupten mag (III, 1. 3. 4. 6.); ebenso, wer von sich selbst keinen Begriff hat, sondern in falschen Vorstellungen von seinen Fähigkeiten und Kräften befangen ist (III, 7. 9. IV, 2, 24—29). Wer dagegen die Begriffe von Demjenigen, womit er zu thun

genes vermische, wenn er die Sonne für ein πῦρ, genauer für einen λίθος διάπυρος erklärt habe (vgl. ob. S. 42); dieser Nachweis wird geführt mittelst Reflexion auf die ganz verschiedenen Eigenschaften und Wirkungen, welche einerseits der Sonne, andererseits dem πῦρ κ. τ. λ. zukommen.

31) Mem III, 8, 5. 6 (Nachweis, dass trotz der Wortverschiedenheit das Gute auch schön, das Schöne auch gut ist). Auch III, 4 (Nachweisung, dass kein so grosser Unterschied zwischen Haus- und Staatsverwaltungskunst ist, wie Manche glauben) kann verglichen werden.

32) IV, 2, 37 f. (Nachweis, dass πενία gar nicht blos in äusserer Unzulänglichkeit der Mittel, sondern ebensosehr in dem Missverhältniss selbst grossen äusseren Besitzes zu den Begierden und Wünschen des Menschen besteht).

33) III, 8, 7: πολλάκις τό τε λιμοῦ ἀγαθὸν πυρετοῦ κακόν ἐστί καὶ τὸ πυρετοῦ ἀγαθὸν λιμοῦ κακόν ἐστι, πολλάκις δὲ τὸ μὲν πρὸς δρόμον καλὸν πρὸς πάλην αἰσχρόν, τὸ δὲ πρὸς πάλην καλὸν πρὸς δρόμον αἰσχρόν· πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς; Eines und Dasselbe, folgt hieraus zugleich, kann gut und nichtgut, schön und nichtschön zugleich sein (τὰ αὐτὰ καλά τε καὶ αἰσχρὰ, ἀγαθά τε καὶ κακὰ εἶναι), eben sofern etwas in Einer Rücksicht gut (schön), in einer andern das Gegentheil hievon sein kann (vgl. IV, 6, 8). IV, 2, 31—36: Schönheit, Reichthum, Ansehen, ja selbst Stärke, Gesundheit und Verstand sind nicht schlechtweg ἀγαθά, sie können auch Anlass des Unheils für den Menschen werden.

hat, kennt, der weiss, wie er mit Allem daran ist; die begriffliche Erkenntniss macht die Dinge dem Menschen klar und gibt ihm die Möglichkeit, richtige Urtheile über sie zu fällen; sie gibt ihm ebendamit die Möglichkeit, auch in praxi das den Dingen Angemessene, das Rechte und Zweckmässige, das Nützliche und Gute zu finden und zu thun. Diesen Gesichtspunkt des Strebens nach begrifflicher Einsicht hält Sokrates überall fest, überall dringt er darauf, dass man sagen könne, was dieses oder jenes Ding ist, welcher Art oder Gattung es angehöre, in welchem Umfang und warum ihm dieses oder jenes Prädikat beizulegen sei oder nicht [34]; stets fordert er, dass man nicht zusammenwerfe, was nicht zusammengehört, sondern unterscheide, was verschieden ist, dass man nichts übersehe, was zum Wesen einer Sache gehört, sondern Alles, was sie in sich begreift, sich vergegenwärtige, dass man nicht in Bausch und Bogen über die Sachen rede, sondern auf Grund begrifflichen Verständnisses von ihnen spreche, dass man nicht unvermittelt etwas bezweifle und läugne, oder etwas versichere und behaupte, sondern alle Gesichtspunkte, die hiebei berücksichtigt werden müssen, beachte [35]. Es ist die ächt griechische Klarheit des Denkens und Besonnenheit des Urtheils, die Sokrates mit dieser seiner Forderung begrifflicher Einsicht aller Unreife und Geistesträgheit, aller Eitelkeit und Anmassung (IV, 1), sowie aller sophistischen Verwirrung der Begriffe (IV, 4) gegenüberstellt; nicht leere Einbildungen und Meinungen, nicht unbegriffen überlieferte Voraussetzungen und unverstanden zusammengeraffte Kenntnisse, nicht hohle Worte und Redensarten,

---

34) Mem. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. 5, 11: das Streben der Menschen muss sein, ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη (unterscheidend nach Gattungen) τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι; ib. 12: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. III, 8, 1—3. Es ist bemerkenswerth, dass selbst bei dem S. möglichst popularisirenden Xenophon der Begriff des »Dialektischen« hervorblickt.

35) Die Belege in den bisher angeführten Stellen; ausserdem I, 4 (s. S. 140). Schleiermacher a. a. O. S. 304: Sokrates hat die Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt.

nicht willkürliche und scheinbare Aufstellungen über Dieses und Jenes, sondern die begrifflich entwickelte Einsicht in die Dinge und die Verhältnisse der Dinge ist es, was nach ihm den Menschen weise, tüchtig, einflussreich, glücklich macht (IV, 2).

d) Die sokratische Methode.

Das begriffliche Erkennen, zu welchem Sokrates Anleitung geben will, zerfällt in zwei Seiten: er will lehren, wie man Begriffe bildet, um ein Wissen von dem Was der Dinge oder ihrer Eigenschaften zu haben, und er will lehren, wie man Begriffe verknüpft oder urtheilt, d. h. wie man dazu gelangt, einem Dinge Etwas beizulegen oder ihm eine Eigenschaft zuzuschreiben in begrifflich vermittelter Weise. Das Erste dieser Beiden geschieht dadurch, dass eine Begriffsbestimmung von Dem, um was es sich handelt, gesucht und aufgestellt wird, das Zweite dadurch, dass auf dem Grunde der gefundenen Begriffsbestimmung bewiesen wird, dass einem Dinge eine Eigenschaft beizulegen oder abzusprechen sei. Begriffsbestimmung also und Beweis realisiren das Erkennen; sie sind die beiden Momente des Verfahrens, welches Sokrates einschlägt, um ein begriffliches Wissen zu Stande zu bringen, oder der sokratischen Methode.

1. Die Begriffsbestimmung. Die Begriffsbildung besteht nach Sokrates darin, dass man genau definirt, was ein Ding oder eine Eigenschaft sei. Darauf gieng Sokrates vor Allem aus; das Erste, was er that, war, dass er bei Denen, welche sich mit ihm unterredeten, den Sinn für Definirung der Begriffe zu erwecken suchte und solche Definirungen von ihnen forderte. Nicht Reden und Redensarten über die Dinge, z. B. dass Frömmigkeit etwas Schönes sei, sondern eine bestimmte Aussage, was Frömmigkeit sei, will er haben [36]); nicht Worte von unbestimmt allgemeiner Art will er hören, sondern eine

36) Xen. Mem. IV, 6, 2: εἰπέ μοι, ὦ Εὐθύδημε, ποῖόν τι νομίζεις εὐσέβειαν εἶναι; Καὶ ὅς, Κάλλιστον νὴ Δί', ἔφη. Ἔχεις οὖν εἰπεῖν, ὁποῖός τις ὁ εὐσεβής ἐστιν; worauf die Unterredung fortgeht, bis § 4 der εὐσεβής definirt (ὡρισμένος) ist.

bestimmte Präcisirung des Gemeinten bittet er sich aus [37]); überall fordert er, dass man nicht im Abstracten bleibe, sondern die Art und Gattung Dessen, was man im Sinne hat, bestimmt angebe [38]). Sokrates ist daher ein unerbittlicher Gegner unbestimmter Allgemeinbegriffe; er zeigt namentlich wiederholt, dass man nicht von Gut oder Schön überhaupt sprechen kann, dass vielmehr Gut und Schön Verhältnissbegriffe sind, sofern beide nichts Anderes besagen, als dass ein Ding zu einem andern passe, tauge, ihm nütze oder wohl anstehe, und dass man daher immer nur von Etwas, das z. B. für die Gesundheit, für das Wohlergehen oder für einen sonstigen bestimmten Zweck gut ist, nicht aber von einem Guten, das für Alles oder in abstracto gut wäre, reden soll; will man von Etwas sagen, es sei gut, so muss man sagen können, w o z u es gut ist, oder w o z u es passend, w o z u es tauglich, nützlich u. s. w. ist [39]). Wenn sich Sokrates auf die concrete Bestimmung solcher Allgemeinbegriffe einlässt, dann gibt er wirklich das, was man unter »Definition« in streng logischem Sinne zu verstehen pflegt. In andern Fällen, wenn er z. B. fordert, dass Jemand sich selbst erkenne (IV, 2, 24—30), oder dass er sich mit den Einzelheiten einer Thätigkeit, welche er unternehmen will, bekannt mache (z. B. mit Einzelheiten der Staatsverwaltung, III, 6, 4 ff.), in solchen Fällen kann natürlich nicht auf Definitionen in strengem Sinne losgesteuert werden; aber auch hier dringt er darauf, dass man sich die Sache nach ihren einzelnen Momenten vollständig logisch klar mache, somit auch auf ein begrifflich bestimmtes Erkennen, wie die Definition ein solches ist; auch hier handelt es sich um ein σκοπεῖν τί ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, wie bei der Definition allgemeinerer Begriffe.

---

37) Mem. I, 2, 35. 36.

38) Mem. IV, 2, 10: Τί δὴ βουλόμενος ἀγαθὸς γενέσθαι συλλέγεις τὰ γράμματα; — ἰατρὸς — ἀρχιτέκτων — γεωμέτρης — ἀστρολόγος — ῥαψῳδός; bis endlich eruirt ist, dass der Betreffende ἀγαθός in der τέχνῃ πολιτική werden will. Vgl. Anm. 34: διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα.

39) III, 8, 7 (Anm. 33). ib. 2 f.: Aristipp fragt S., εἴ τι εἰδείη ἀγαθὸν, worauf S. erwidert: ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγαθὸν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη. Αλλ' ὀφθαλμίας; Οὐδὲ τοῦτο. Ἀλλὰ λιμοῦ; Οὐδὲ λιμοῦ. Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, εἴ γ' ἐρωτᾷς με εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μ η δ ε ν ὸ ς ἀ γ α θ ό ν ἐ σ τ ί ν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι. Ausserdem IV, 6, 7—9.

2. Der Beweis. Zum begrifflichen Erkennen der Dinge gehört, dass über die Dinge nichts blos gemeint oder behauptet werde, dass man vielmehr über sie etwas annehme oder aussage nur, wenn man die Nachweisung geben kann, dass einem Dinge seinem Begriffe gemäss Diess oder Jenes wirklich zukomme. Nur begrifflich vermittelte Urtheile sollen gefällt werden. Ebenso unermüdlich, wie im Definiren, ist daher Sokrates im Beweisen. »Wenn«, sagt Xenophon (Mem. IV, 6, 13. 14), »ihm einer in etwas widersprach und keinen bestimmten Grund anzugeben wusste, sondern ohne Beweis (ἄνευ ἀποδείξεως) Jemanden für einen grössern Weisen, Staatsmann oder Helden u. dgl. erklärte, als Sokrates es zugeben wollte, so führte er gewöhnlich den Streit auf den vorausgesetzten Grundbegriff zurück (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον), ungefähr auf folgende Art: Sokr.: Hältst Du Denjenigen, welchen du rühmst, für einen bessern Bürger, als Den, welchen ich nenne? Der Andere: Allerdings. Sokr.: Wollen wir daher nicht vor Allem sehen, was zu einem guten Bürger gehört? Der Andere: Ganz recht. Sokr.: Bei Verwaltung einer Kasse wäre wohl Derjenige der bessere, welcher die Geldangelegenheiten des Staates verbesserte, im Kriege Derjenige, welcher ihm den Sieg über die Feinde verschaffte, in der Volksversammlung Der, welcher den Parteiungen ein Ende machte und Eintracht stiftete? Der Andere: So dünkt mich. Durch diese Zurückführung auf die Voraussetzung machte er auch seinen Gegnern die Wahrheit einleuchtend.« D. h.: wenn es sich darum handelte, zu einem Urtheil über etwas oder zu einer Entscheidung darüber zu kommen, ob einer Person (oder Sache) eine Eigenschaft beizulegen sei, gieng Sokrates den Weg: er entwickelte zuerst die begriffliche Definition der Eigenschaft, z. B. der eines guten Bürgers überhaupt, nach ihren einzelnen Merkmalen und machte dann die Anwendung auf die Person, von der es sich fragte, ob ihr diese Eigenschaft beigelegt werden sollte, oder: er hielt den Begriff der Person und den Begriff der Eigenschaft unter sich zusammen und liess auf dem Wege der Schlussfolgerung die Entscheidung hervorgehen, ob beide congruiren oder nicht, ob somit der Person diese Eigenschaft beizulegen sei oder nicht. Schlüsse oder logische Beweise hatten natürlich auch Andere

als Sokrates (so namentlich die Eleaten) längst gebraucht; aber nur er forderte überall strengen Beweis, und nur er drang darauf, dass der Beweis auf dem Wege der begrifflichen Vermittlung geführt werde. Auch Definitionen konnten je nach Bedarf auf dem Wege der ἀπόδειξις hergestellt werden. Z. B. dass das Gute soviel sei als Dasjenige, was einem Dinge von bestimmter Art (S. 137) nützlich ist, wird so bewiesen: gut ist = nützlich, aber nichts ist allen Dingen zugleich nützlich, da im Gegentheil Dasselbe Dem nützlich, Jenem schädlich sein kann: also ist gut s. a. das einem bestimmten Dinge Nützliche (Mem. IV, 6, 8. vgl. III, 8, 2—7). Natürlich aber war es, dass mit dem Beweisen nicht in's Unendliche rückwärts gegangen werden konnte; in der Regel geht daher Sokrates nur bis zu solchen Voraussetzungen zurück, welche als allgemein zugestanden oder als selbstverständlich gelten konnten; »wenn er etwas ausführte«, sagt Xenophon, »so nahm er das Anerkannteste zum Ausgangspunkte (διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο), weil er diese Art der Entwicklung für die sicherste hielt, daher ich keinen weiss, der es so verstanden hätte, die Beistimmung der Zuhörer zu erhalten, wie er« (IV, 6, 15). So werden z. B. in dem oben angeführten Falle (IV, 6, 13 f.) die Merkmale eines guten Bürgers nicht weiter bewiesen, sondern sie werden als leicht = und selbstverständlich einfach constatirt.

Die Beweisführungen oder Schlüsse des Sokrates sind je nach Umständen sehr mannigfaltig. Als Hauptunterschied unter ihnen tritt diess hervor, dass sie theils den Weg der rationellen, theils den der erfahrungsmässigen oder empirischen Begründung einschlagen.

Rationell argumentirt Sokrates vor Allem dann, wenn er zeigt, dass in Meinungen, Behauptungen oder Handlungen etwas dem Begriff der Sache Zuwiderlaufendes enthalten sei, oder wenn er umgekehrt zeigen will, was das Begriffsgemässe, das Sach- und Zweckgemässe in einem gegebenen Falle sei. Sehr häufig ist bei ihm die Nachweisung des Begriffswidrigen, des Widersprechenden, des Un- und Widervernünftigen in Meinungen, Behauptungen und Handlungen; er hat namentlich die Kunst ausgeübt, seine Gegner durch Frage und Antwort in

Widersprüche zu verwickeln und sie so ad absurdum zu führen [40]). Rationell verfährt er ferner, wenn er aus dem Wesen einer Sache die Unmöglichkeit von etwas ableitet, wenn er z. B. Mem. IV, 6, 7 den Beweis, dass σοφία nicht = Alleswissen, sondern = ἐπιστήμη in einem bestimmten Gebiete sei (vgl. S. 137), auf den Satz gründet: δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; ein Satz, der (obwohl nicht näher erörtert) über das blos Empirische hinausgeht. Ja — so wenig er sonst über die Sphäre des empirisch Erkennbaren hinaus Speculationen anstellen will — I, 4 beweist er, dass man eine göttliche Vorsehung, eine φρόνησις ἐν τῷ παντί (§ 17) annehmen müsse, weil nämlich die zweckmässige Einrichtung der Welt sowohl an sich selbst als in Betracht ihrer ungeheuren Grösse nicht durch ein vernunftloses Spiel des Zufalls entstanden sein könne (§ 8), sondern nothwendig auf einen vernünftigen Urheber und Ordner der Dinge hinweise (§ 4—7), und nicht minder, weil es unvernünftig vom Menschen wäre, zu meinen, er zwar, dieser kleine Theil der Welt, habe Vernunft, ausser ihm aber in dem grossen Kosmos sei nirgends Vernunft zu finden, sondern er habe sie allein im Besitze (§ 8). Verwandt hiemit ist auch die Argumentation gegen die kosmologischen Speculationen der ältern Philosophen: alle solche Versuche das Wesen des Universums zu erkennen erweisen sich dadurch als verkehrt, dass die, welche dieselben anstellten, auf die entgegengesetztesten Meinungen gekommen seien, indem die Einen behaupten, das Seiende sei nur Eines, die Andern, es sei unendlich an Zahl, die Einen, nichts bewege sich, die Andern, Alles sei in ewiger Bewegung; diesen reinen Widerstreit der Ansichten unter einander könne man nur mit den vernunftlosen Widersprüchen verrückter Menschen unter einander vergleichen, Mem. I, 1, 11—14. Da Sokrates verlangte,

40) Die Tyrannen Kritias und Charikles (Ersterer früher sein Freund und Schüler) verbieten ihm, Jünglinge die Kunst des Redens zu lehren. S. erwidert, ob sie damit das Rechtreden meinen, so dass sie also das Rechtreden verbieten, oder ob sie das Unrichtigreden meinen, so dass folgte, sie gebieten das Rechtreden und haben also nichts dagegen, dass man Redekunst in diesem Sinn lehre. I, 2, 34. Aehnliches ib. 36. IV, 4, 7 fragt S. den Sophisten Hippias, der ἀεί καινόν τι λέγειν will (S. 104), ob er auch im ABC und Einmaleins zu neuern gedenke.

dass alles Denken und Thun des Menschen als begriffsgemäss und somit als vernünftig sich ausweise, so ergab es sich von selbst, dass er dieses rationelle Beweisverfahren nach allen Seiten hin anwendete.

Indessen genügen konnte ihm dasselbe nicht. Seine Absicht war keine andere als die, Denen, mit welchen er verkehrte, ein möglichst klares Wissen beizubringen; er wollte ihnen nicht ein todtes Wissen mechanisch überliefern oder aufnöthigen; sondern er wollte in ihnen auf dem Wege lebendigen Gedankenverkehres (διαλέγεσθαι) eigene Einsicht in Dasjenige, um was es sich handelte, erzeugen; er liess daher sowohl die Definitionen als die Beweise vor ihnen »genetisch« entstehen; ja er wünschte sie damit auch selber zu der Fähigkeit zu erheben, ein solches Wissen sich zu bilden; sie sollten, wie er, Begriffe bestimmen und Begriffe verknüpfen lernen. Und deswegen nun verhielt er sich möglichst populär; er versetzte sich ganz auf den Standpunkt seiner Mitunterredner, er suchte, was er ihnen zeigen wollte, zu erweisen durch Anknüpfung an Dinge, die ihnen aus ihrer eigenen Erfahrung bereits bekannt oder leichtverständlich waren, er verwies namentlich gern auf bekannte oder leichtverständliche Fälle und Verhältnisse ähnlicher Art mit Dem, was demonstrirt werden sollte, und machte von ihnen die Anwendung auf Letzteres. Oder: Sokrates bediente sich überall, wo er konnte, des Erfahrungs- und insbesondere des Beweises aus ähnlichen Fällen, d. h. des Inductions- oder Analogiebeweises, sei es allein oder so, dass er seine rationellen Beweise durch diese empirischen Beweise verstärkte. Zum Beispiel: dass Gerechtigkeit oder Gehorsam gegen die Gesetze nichts Unwichtiges sei, beweist er gegen den Sophisten Hippias damit, dass er aus der Erfahrung zeigt, wie ohne Gesetzlichkeit keine Eintracht und ohne Eintracht kein Glück weder für einzelne Menschen noch für ganze Staaten ist (Mem. IV, 4, 14—17); dass ausser den menschlichen Staatsgesetzen auch die sogenannten ungeschriebenen göttlichen Gesetze (νόμοι ἄγραφοι) zu respectiren seien, beweist er damit, dass die Uebertretung dieser Gesetze (Ehrerbietung gegen die Eltern u. s. w.) thatsächlich überall Uebel oder Strafe für den Uebertreter mit sich führt (ib. 19—24). Ebendaselbst findet sich aber auch

ein Analogiebeweis: den Einwurf des Hippias, dass man den Gesetzen der Staaten keinen Gehorsam schuldig sei, weil sie von Denen, welche sie gegeben, so oft wieder umgestossen und verändert werden, widerlegt er damit, dass man auch im Kriege den Kriegsgesetzen gehorche, obwohl sie nur für den Krieg gelten, also nur vorübergehende Gültigkeit haben (ib. 14). Ueber die vielen Hinrichtungen, welche die dreissig Tyrannen vornahmen, und über die Art und Weise, wie sie Bürger gegen Bürger aufhetzten, äussert er: es komme ihm sonderbar vor, wenn ein Kuhhirte, bei dem die Heerde immer kleiner und die Kühe immer magerer werden, nicht gelten lassen wolle, dass er ein schlechter Hirte sei; aber noch weit sonderbarer sei es, wenn Einer als Vorstand eines Staates die Bevölkerung und den sittlichen Zustand desselben in Verfall bringe, und sich doch nicht schäme und nicht einsehe, dass er ein schlechter Vorstand des Staates sei (I, 2, 32). Dass es unvernünftig sei, bei Staatsgeschäften nicht auf Tüchtigkeit zu sehen, sondern Staatsbeamte durch Loosen zu wählen, beweist er damit, dass Niemand einen auf solche Art Gewählten zum Steuermann, Baumeister oder Flötenspieler annehmen würde, während doch hier Fehler, die einer macht, weit weniger gefährlich sind als in Staatsangelegenheiten (I, 2, 9); dass der Wissende, nicht der Unwissende, im Staate herrschen soll, damit, dass diess in Landwirthschaft, Gewerbe und Kunst überall so gehalten wird (III, 9, 10. 11). Was der Redner durch Beispiele und Gleichnisse bewirkt, Ueberzeugung durch Hinweisung auf einzelne Fälle, welche Das, was er lehren will, veranschaulichen, das bewirkte Sokrates durch seine Erfahrungs- und Inductionsbeweise [41]). Geflissentlich bediente er sich dabei der trivialsten Beispiele aus dem täglichen Leben; immer und ewig, spottete man über ihn, führe er Lastesel, Schmiede, Schuster und Gerber im Munde [42]); allein Sokrates hielt eine verständliche Ueber-

41) Aristoteles setzt das philosophische Verdienst des Sokrates in die Definition und Induction. Met I, 6, 3 (ob. Anm. 26). XIII, 4, 8: δύο ἐστὶν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τε ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ τὴν ἀρχὴν ἐπιστήμης. ib. 4, 9. 9, 35.

42) Xen. Mem. I, 2, 37: ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι, ἔφη (Kritias),

zeugung für mehr werth als Glanz und Prunk hoher Reden, und er verstärkte die Ueberzeugungskraft seiner Beweise nur desto mehr, je mehr er sich an Analogien aus der Allen bekannten Wirklichkeit des Lebens hielt. Allerdings aber hatte das Zurückgehen auf das empirisch Bekannte und Vorliegende für Sokrates zugleich auch eine höhere erkenntnisstheoretische Bedeutung, nämlich in Betreff transcendenter Fragen und Probleme, an welchen natürlich auch er nicht ganz vorbeigehen konnte (S. 140). Das Jenseitige ist nach Sokrates dem Menschen unerkennbar (IV, 7, 6), ohne Zweifel deswegen, weil wir nicht die Mittel oder Data haben, um zu begrifflich sicher begründeten Vorstellungen von demselben zu gelangen. Andrerseits jedoch kann man auch nicht verkennen und leugnen, dass es ein Göttliches gibt, weil die erfahrungsmässig vorliegende Zweckmässigkeit der Welteinrichtung uns zu der Annahme zwingt, dass nicht Zufall (τύχη), sondern Alles ordnende Einsicht (γνώμη) dem Weltall seine Gestalt gegeben habe (I, 4, 4 ff. IV, 3). Bis zu einem gewissen Grade kann man vom Bekannten auf Unbekanntes schliessen; auch diese Schlussform gehört zu der Beweismethode des Sokrates.

Aus der Art und Weise des sokratischen Philosophirens ergab sich auch Das, was man die sokratische Ironie nennt [43]). Indem Sokrates in seinen Unterredungen meist den Weg geht, dass er durch Fragen Das, was der Andere über die Sache weiss oder zu wissen glaubt, herauszubekommen sucht, erregt er den Schein, als wolle er vom Andern sich belehren

---

δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρῖφθαι διαθρυλουμένους ὑπὸ σοῦ. Plat. Symp. 221, e: εἴ τις ἐθέλει τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· ὄνους γὰρ κανθηλίους (Lastesel) λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους (Sattler) καὶ βυρσοδέψας (Gerber), καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν ταὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειε. Gorg. 490 f.: Kallikles: ὡς ἀεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες. Sokrates: οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. Kall.: νὴ τοὺς θεούς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας (Schuster) τε καὶ κναφέας (Walker) καὶ μαγείρους (Köche) λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύει, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.

43) Plat. Symp. 216, e: εἰρωνευόμενος καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. Rep. I, 337, a: αὕτη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, — ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

lassen, während er in der That recht wohl weiss, auf was er hinaus will, ja durch seine Fragstellung und durch die Richtung, die er durch sie dem Gespräche gibt, selbst der Belehrende ist [44]. Indem er ferner Widersprüche an den Tag treten lässt, in welche der Andere sich verwickelt (S. 139 f.), während er selbst dadurch, dass er keine fertigen Behauptungen aufstellt, sondern Das, was er sagen will, immer zugleich beweist, sicher davor ist, in Widersprüche verwickelt zu werden, scheint er ein überlegenes, ja spöttisches Spiel mit dem Andern zu treiben [45]. Auch kann er es nicht unterlassen, hin und wieder die Einbildung eines Mitunterredners zu ironisiren [46], oder bei seinem Inductionsverfahren durch verfängliche Vergleichungen aus dem Alltagsleben oder durch deductio ad absurdum einen Schein des γελοῖον auf den Andern zu werfen [47], oder ihm wenigstens in ironisch verblümter Weise anzudeuten, dass sein Verständniss der Sache denn doch noch nicht so vollkommen sei, als er vielleicht glaube [48]. Bei Manchen erregte dieses ironische Wesen Erbitterung (Xen. Mem. I, 2, 37. Plat. Rep. I, 337, a); aber es floss von selbst aus der conversatorischen Manier des Sokrates, und wurde von ihm mit geistreicher Urbanität und immer nur zu dem Zwecke, den Wissenstrieb anzuregen und die Unwissenheit zu belehren und zu beschämen, gehandhabt. Wenn man ihm vorwarf, »er frage nach Dingen, die er recht wol wisse«, als ob er nichts von ihnen wisse, und er »spreche über nichts seine eigene Ansicht aus«, so war diess nicht richtig. Sokrates »wusste« allerdings, wenn er fragte, wohl, was er erfragen wollte, aber mit dem »Fragen« war es ihm völlig ernst; entweder wollte er ja durch Fragen, die er an den Andern richtete, dessen Wissen und Meinen erforschen, oder hatte er mit dem Fragen die Absicht, den Mitunterredner auf Gesichtspunkte hinzuführen, von welchen aus der eben jetzt

44) Xen. Mem. I, 2, 36: σύ γε, ὦ Σώκρατες, εἴωθας εἰδὼς πῶς ἔχει τὰ πλεῖστα ἐρωτᾶν.

45) Mem. IV, 4, 9: (Hippias zu S.) τῶν ἄλλων καταγελᾶς, ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, αὐτὸς δ' οὐδενὶ θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενός. ib. 11.

46) Mem. IV, 4, 7; s. Anm. 40. Ausserdem IV, 2, 4. 5. 10.

47) Mem. I, 2, 35; s. S. 140 und 142.

48) Mem. III, 5, 23. 24. 6, 5 ff.

besprochene Gegenstand erörtert und ein Ergebniss über denselben erzielt werden sollte (S. 138). Die »eigene Ansicht« aber sprach er, wenn er keine solche aussprach, deswegen nicht aus, weil es für ihn Dinge genug gab, zu welchen er sich selbst erst untersuchend verhielt, und über welche somit etwas Fertiges zu behaupten er nicht gesonnen, ja gar nicht im Stande war. Sokrates war stets bereit zu lernen oder weiter zu forschen, als er schon gekommen war; er sucht Wahrheit, er meint nicht sie schon ganz zu haben; das ist nach ihm der alleinige Weg dazu, der Wahrheit näher zu kommen, zu wissen, dass man nicht Alles weiss, d. h. dass man in Bezug auf alle Gegenstände vielleicht noch in mehr oder weniger Unkenntniss sich befindet und daher jederzeit darauf gefasst sein soll, Das, was man weiss, zu vervollständigen oder zu berichtigen. Als »Lehrer«, der Fertiges überliefert, trat daher Sokrates selbst in ethischem Gebiete keineswegs auf[49]), wie die Sophisten, und den Namen eines »Weisen« erklärte er nur in dem Sinne annehmen zu können, dass er Etwas habe, das so viele Andere nicht haben, nämlich die Freiheit von der Meinung, Das zu wissen, was er nicht wisse, und das Bewusstsein der Unvollkommenheit aller menschlichen Erkenntniss[50]).

e) Die sokratische Ethik.

Der Concentrations- und Gipfelpunkt des ganzen sokratischen Wirkens ist schliesslich das Ethische. Der Mensch soll nicht mit unnützen Speculationen und sonstigem Müssiggang

49) Xen. Mem. II, 2, 3 (nachdem vorher von S.'s sittlicher Reinheit und von seiner sittlichen Einwirkung auf die Menschen die Rede war): καί τοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ, μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούσδε γενήσεσθαι, wozu dann allerdings seine Unterredungen über ethische Gegenstände hinzukamen. Plat. Apol. 33, a: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δέ τις ἐμοῦ λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος (meinem Beruf nachgehend) ἐπιθυμεῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα. id. p. 19 f.

50) Plat. Apol. p. 20—23. p. 21, d: ich glaube um ein Weniges weiser zu sein als Der und Der, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι. p. 22, b: οὗτος ὑμῶν . . . σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν. Vgl. Anm. 1. S. 118.

(I, 1, 15. 2, 57. III, 9, 9) sich abgeben, sondern tüchtig werden im Leben und fürs Leben; das ist Sokrates' Meinung, und dadurch, dass er diess aussprach und in seiner Weise wissenschaftlich begründete, ist er der Urheber der philosophischen Ethik für alle Zeiten geworden.

Das begriffliche Erkennen der Dinge, zu welchem Sokrates anleiten will, scheint zunächst etwas vom Handeln sehr Verschiedenes zu sein. Es scheint in einer ganz andern Sphäre zu liegen. Allein bei Sokrates sind beide nicht blos aufs Engste verknüpft, sondern sie fallen geradezu in Eins zusammen. Der Mensch soll die menschlichen Dinge richtig zu erkennen suchen; damit, dass er diese Erkenntniss hat, ist er auch fähig, überall richtig zu handeln; hat er diese Erkenntniss nicht, so wird er überall irren und fehlgehen [51]. Somit ist mit dem rechten Erkennen auch die Tüchtigkeit des Handelns oder die Tugend da, Tugend ist nur praktische Ausübung des richtigen Wissens, sie ist das richtige Wissen selbst umgesetzt in Handlung und That.

Alle Tugend ist daher nach Sokrates richtiges Wissen von Dem, was zu thun ist, oder Weisheit [52]. Genauer sind es drei Sätze, welche er bezüglich dieser Lehre aufstellt.

1) Man kann das Gute nicht thun, ohne zu wissen, was gut ist [53].

2) Wer weise ist oder das Gute weiss, der thut es auch, da alles Thun nichts Anderes ist als diess, dass man eine Handlungsweise einer andern vorzieht, weil man sie als die bessere erkannt hat [54].

---

51) s. Anm. 28 und 29.

52) Xen. Mem. III, 9, 4: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. 5: ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. Arist. Eth. Nic. VI, 13: φρονήσεις ᾤετο πάσας τὰς ἀρετάς. Ed. Eud. I, 5: ἐπιστήμας ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. ἐπιστήμη auch Plat. Prot. 352 u. s.

53) Mem. III, 9, 5: οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους (τὰ δίκαια κ. τ. λ.) δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν.

54) Mem. III, 9, 5: οὔτ' ἂν τοὺς τὰ δίκαια κ. τ. λ. εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων προελέσθαι.

3) Wer das Schlechte thut, kennt das Gute nicht, oder ist unweise, da er das Schlechte für das Bessere hält [55]).

Hier scheint nun freilich der Einwurf nahe zu liegen: das rechte Wissen macht noch nicht auch das rechte Handeln aus, Viele thun das Gute nicht, das sie recht wohl kennen. Aber, erwidert Sokrates, überall handelt der Mensch so, wie er handeln zu sollen glaubt, oder nach dem Begriffe vom Guten, den er hat; hat er daher immer den richtigen Begriff vom Guten, so wird er auch immer richtig handeln; wer schlecht handelt, der hält das Schlechte, das er erwählt, für gut und hat folglich nicht die richtige Erkenntniss. Siegt z. B. in einem Menschen eine schlechte Begierde, so ist diess nur ein Beweis dafür, dass es ihm am rechten Wissen fehlte; hat er das rechte Wissen, so kann es von der ihm entgegengesetzten Begierde nicht überwältigt werden [56]). Es ist zwar hiebei ausser Acht gelassen, dass die Macht des bösen Wollens den Menschen selbst gegen sein klarstes Wissen vom Bessern verblenden kann; aber es ist richtig, dass das Wählen des Schlechtern immer durch eine Verdunkelung des Wissens bedingt ist, und dass es daher für die Sittlichkeit von grossem Werthe ist, eine klare Erkenntniss

---

55) Xen. Mem. III, 9, 4: νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.

56) Mem. IV, 6, 3: ὁ τοὺς νόμους τούτους (der Götterverehrung) εἰδὼς εἰδείη ἄν, ὡς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν. Ἆρ' οὖν ὁ εἰδὼς τοὺς θεοὺς τιμᾶν οὐκ ἄλλως οἴεται δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ὡς οἶδεν; Οὐ γὰρ οὖν. Ἄλλως δέ τις θεοὺς τιμᾷ, ἢ ὡς οἴεται δεῖν; Οὐκ οἶμαι. Ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς νομίμως ἂν τοὺς θεοὺς τιμῴη und ist also εὐσεβής. Ebenso 6, 6 in Bezug auf die Gerechtigkeit: οἱ ποιοῦντες ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι δίκαια ποιοῦσι und sind δίκαιοι. Οἴει οὖν τινας πείθεσθαι τοῖς νόμοις μὴ εἰδότας ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι; Οὐκ ἔγωγε. Εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; Οὐκ ἔγωγε. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγε. Also sind: δίκαιοι οἱ εἰδότες τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα. Plat. Prot. 352: καλὸν ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός —, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ. Eine z. Th. andere Beweisführung Xen. Mem. III, 9, 4: Jeder Mensch thut Das, was er als das ihm Zuträglichste ansieht. Wer eine Unmässigkeit begeht, der glaubt, es sei ihm zuträglich, unmässig zu sein. Darin aber irrt er sich; Unmässigkeit und sonstige Untugend ist, wie Sokrates sonst beweist (s. S. 151), niemals zuträglich, also niemals gut für den Menschen; Untugend ist somit Irrthum.

des Guten zu haben und sich dieselbe durch nichts trüben zu lassen; und zudem versteht ja Sokrates unter der Erkenntniss des Guten nicht ein oberflächliches Wissen von demselben, sondern ein begrifflich vermitteltes Wissen oder die bestimmte Einsicht, dass eben nur dieses Handeln das rechte oder zweckgemässe Handeln sei [57]). Schwieriger dagegen ist folgende Alternative. Wenn Untugend Unkenntniss des Guten ist, so fragt sich weiter: ist sie verschuldete oder unverschuldete Unkenntniss des Guten? Ist sie verschuldete Unkenntniss des Guten, so ist sie doch nicht blos Unkenntniss, sondern sie geht hervor aus einem Begehren, welches sich nicht um Kenntniss des Guten kümmerte, sondern rücksichtslos seinen Weg ging, oder aus einem Begehren, welches sich gegen die Kenntniss des Guten verschloss und verstockte, um durch dasselbe nicht in seinem Thun gestört zu werden; Untugend ist also Gleichgültigkeit des Willens oder der Gesinnung gegen das Gute und gegen die Kenntniss davon, nicht blosse Unkenntniss des Verstandes, und der Satz, dass Tugend blos Wissen, Untugend blos Unwissenheit sei, ist falsch. Ist aber Untugend unverschuldete Unkenntniss des Guten, dann ist sie allerdings ganz und gar nichts als Unkenntniss, und der Satz, dass Tugend Wissen, Untugend Unwissenheit ist, ist richtig; allein dann hört alle sittliche Zurechnung auf; die Begierde verdunkelte

57) Eine Ueberschätzung des Wissens in sittlicher Hinsicht scheint hervorzutreten Xen. Mem. IV, 2, 19 f. Wer absichtlich falsch liest, obwohl er das Lesen versteht, ist ein besserer Leser, als der, welcher unabsichtlich falsch liest, weil er es nicht oder nicht recht versteht. Gerade so ist, wer absichtlich eine Ungerechtigkeit begeht, obwohl er weiss, was Gerechtigkeit ist, besser in der Gerechtigkeit, als der, welcher deswegen etwas Ungerechtes thut, weil er gar nicht weiss, was gerecht ist und was ungerecht. Diese Argumentation gibt aber nicht die ganze Meinung des Sokrates; denn sie widerspricht seinem sonst beharrlich festgehaltenen Satze, dass, wer das Gute kennt, es auch thut. Doch ist sie beachtenswerth durch den Umstand, dass sie es als möglich ausspricht, dass nicht blos der im Guten Unwissende, sondern auch der das Gute Wissende dagegen fehlen kann. Eine besondere Ausführung der Thesis, dass der absichtlich Fehlende besser sei als der unabsichtlich Fehlende, gibt (S. 115) das Gespräch Hippias minor, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, dass dieselbe nicht entschiedene Meinung des Sokrates sei, sondern nur eine sich ihm aufdringende Ansicht (p. 372. 376).

das richtige Wissen, verblendet von der Begierde dachte der Mensch gar nicht mehr an das Gute oder sah er geradezu das Schlechte für gut an, er gleicht völlig einem Menschen, der gar keinen Begriff vom Guten hätte, sondern eben blind handelte, wie Triebe und Gelüste es ihm eingeben. Wie sich Sokrates zu dieser Alternative gestellt hat, ist nicht sicher überliefert. In der unter den Werken des Aristoteles befindlichen, obwohl nicht von ihm selbst herrührenden »grossen Moral« wird 1, 9 gesagt: »Sokrates behauptete, es hänge nicht von unserem Willen ab, tugendhaft oder lasterhaft zu sein. Wenn man nämlich irgend Jemand fragen würde, ob er lieber gerecht oder ungerecht wäre, so würde Niemand sich für die Ungerechtigkeit entscheiden; — daraus erhelle, dass wenn Leute lasterhaft seien, sie es nicht freiwillig seien, und daraus gehe wieder hervor, dass auch die Tugendhaften diess nicht freiwillig seien« [58]); in der platonischen Apologie p. 25 f. dagegen wird noch ein Unterschied zwischen ἀκούσια und ἑκούσια ἁμαρτήματα gemacht. Die sokratische Lehre scheint an diesem Punkte nicht zu klarer Bestimmtheit ausgebildet; in der That lag auch die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens jenseits der Grenzen des sokratischen Philosophirens. Sokrates selbst war es mit seiner Lehre, dass Tugend Wissen, Untugend ἀμαθία sei, wesentlich nur darum zu thun, die Tugend als etwas, das jeder Mensch sich erwerben kann, wenn er nur lernen will, darzustellen; die theoretischen Consequenzen sind ihm Nebensache.

Der Satz, dass die Tugend ein Wissen sei, wird von Sokrates nicht blos im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch auf die einzelnen Tugenden angewendet (Anm. 56). Selbst von der Tapferkeit behauptet er, sie sei ein Wissen, nämlich ein Wissen von Demjenigen, was furchtbar und was nicht furchtbar ist, und von der Art und Weise, wie man sich dem Ersteren gegenüber zu benehmen hat, um gut zu handeln; auch sie ist durch Unterricht und Uebung erlernbar [59]). Eine

58) Dasselbe Plat. Prot. 345, e: πάντες οἱ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσι.

59) Xen. Mem. IV, 6, 10. 11. III, 9, 1. 2. Sympos. 2, 12: Ueber einen mit aufrechtstehenden Schwertern besetzten Ring sprang eine Tänzerin mit einem Purzelbaum hinein und wieder heraus, so dass den Zuschauern

nahe liegende Consequenz der Lehre, dass jede Tugend ἐπιστήμη ist, war der Satz, dass alle Tugenden eins und untrennbar sind; sie unterscheiden sich zwar von einander durch die verschiedenen Gebiete des Handelns, mit welchen sie zu thun haben, aber dem Wesen nach sind alle Dasselbe, praktische Einsicht. Ob Sokrates diese von Plato in seinen Dialogen Protagoras und Meno besprochene Consequenz schon ausdrücklich gezogen hat, ist nicht nachzuweisen; mehrere seiner xenophontischen Gespräche kommen aber darauf hinaus; weil er ein Handeln fordert, das nach allen Beziehungen hin das Richtige trifft, so macht er wiederholt darauf aufmerksam, dass man zum Handeln alle und jede Tüchtigkeit mitbringen, somit die ganze Tugend haben muss (vgl. Mem. III, 1. III, 4).

Tief einschneidende Consequenzen ergaben sich aus der Identifizirung der Tugend mit dem Wissen in der Lehre vom höchsten Gute[60]). Die Tugend, beweist Sokrates fortwährend, ist die Grundbedingung der Glückseligkeit, da nur der Einsichtige zweckmässig handeln, somit sein Wohl sichern, seine Wünsche erreichen, und die Güter des Glücks gebrauchen und geniessen kann, ohne damit sich selbst zu schaden. Daraus ergab sich von selbst, dass nicht äusseres Glück, sondern die Tugend das nothwendigste Erforderniss, um glücklich zu sein, oder das grösste Gut ist (IV, 5, 6). Höchstes Gut ist sie dann auch insofern, als sie den Menschen zu allen Aufgaben des Lebens tüchtig macht und ihm damit das frohe Bewusstsein gewährt, Allem gewachsen zu sein, Alles mit gutem Erfolg angreifen und ausrichten zu können (I, 6, 9); dessgleichen insofern, als es keine grössere Annehmlichkeit geben kann, als das Bewusstsein, immer weiter vorwärts zu kommen, immer besser zu werden (I, 6, 8. 9. IV, 8, 6); endlich, weil sie den Menschen frei macht von der Knechtschaft der Sinnlichkeit

---

bange wurde, es möchte ihr etwas geschehen. Da wandte sich Sokrates an Antisthenes und sagte: »ich denke, man braucht hier nur zuzusehen, um nicht länger zu zweifeln, dass auch die Tapferkeit sich lehren lasse, wenn doch diese, obwohl ein Weib, so kühn sich in die Schwerter stürzt.« Arist. Eth. Nic. III, 11.

60) Die hieher gehörigen Dialogen sind Mem. I, 5. 6 (Gespräch mit dem Sophisten Antiphon). II, 1 (mit Aristipp; Herakles am Scheidewege). IV, 5; auch Plat. Apol. 30, a. b.

und Begierde (I, 6, 8). Folgt der Mensch den Trieben der Sinnlichkeit, so ist er »Sclave« derselben, er verliert die Freiheit mit Gutem und Werthvollem sich zu beschäftigen, die Freiheit mit klarer Ueberzeugung das Gute zu wählen, das Schädliche zu meiden, er wird durch seine Genusssucht von Dem, was er selbst als das ihm Bessere erkennt, abgezogen und zum Erwählen des Schlechtern gezwungen (IV, 5, 3 ff.); der Genusssüchtige ist sein eigener schlimmster Feind, denn er verderbt sich Habe und Gut, Seele und Leib und macht sich Andern widrig und verächtlich (IV, 5, 3 ff. I, 5, 2—5). Das Beste ist daher für den Menschen, die niedern Triebe gar nicht aufkommen zu lassen, sondern möglichst wenig zu bedürfen und zu begehren; damit kommt er dem Vollkommensten, der Gottheit, am nächsten [61]), damit bewahrt er sich die Fähigkeit, überall tugendhaft zu handeln (IV, 5, 11. 12). Mässigung und Selbstbeherrschung ist somit Grundlage aller Tugend (ἀρετῆς κρηπίς I, 5, 4) und hiedurch aller Glückseligkeit; ohne sie unterscheidet sich der Mensch in nichts von den blödesten Thieren und vom vernunftlosen Vieh (II, 1, 5. IV, 5, 11). Die Selbstbeherrschung schliesst nach Sokrates einen frohen Genuss des Lebens nicht aus, sondern sie trägt zu ihm bei, ja sie ermöglicht ihn erst, weil nur, wer mässig und enthaltsam im Geniessen ist, wirklichen Geschmack am Angenehmen und Freude daran (statt Uebersättigung und Ekel) empfindet; aber gerade daraus geht hervor, wie wichtig sie für die Glückseligkeit ist (IV, 5, 9. 10). Auch hat die Selbstbeherrschung, die Mässigung, die Abhärtung den hohen Werth, dass sie den Menschen vor allen verweichlichenden und schwer zu befriedigenden Bedürfnissen und Gewöhnungen bewahrt und ihm hiedurch das Leben so leicht und angenehm als möglich macht, desgleichen, dass sie ihn befähigt, auch mit Wenigem auszukommen und alle noch so harten Entbehrungen, die an ihn kommen können, mit Leichtigkeit zu ertragen (I, 6, 5 ff.). Auch andern Gelüsten, wie z. B. der Habsucht, gegenüber gilt Dasselbe, dass man sich von

---

61) Mem. I, 6, 10: ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.

ihnen nicht abhängig machen, an sie nicht seine Freiheit verlieren soll (I, 2, 6. 6, 5). »Nichts Anderes thue ich, als dass ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überführen, nicht für den Leib und für den Besitz zuerst und gleich sehr zu sorgen, als vielmehr für die Seele, damit diese so tüchtig als möglich werde, indem ich zeige, dass nicht aus Besitz Tugend kommt, sondern aus Tugend Besitz und alle andern menschlichen Güter insgesammt, eigenthümliche und gemeinschaftliche« (Plat. Apol. p. 30). Ist, wie Sokrates lehrt, alle Tugend vernünftige Einsicht, ist sie Bedingung aller Glückseligkeit, sowie überhaupt aller Vollkommenheit des Menschen, so folgt wirklich als höchste Aufgabe die Vermeidung alles Desjenigen, was der vernünftigen Selbstbestimmung zuwider ist und ihr Eintrag thut. Auch in der Ethik hat Sokrates der Philosophie allen Naturalismus abgestreift und ihr namentlich der Sophistik gegenüber ein entschieden geistiges Gepräge gegeben; selbst die Idee der Menschenwürde, auf welche spätere Zeiten die Moral gegründet haben, klingt an in dem Satze, dass der Mensch nicht in »schmählicher« Weise (Mem. I, 2, 29 f. II, 1, 5) Sclaven und Thieren sich gleichstellen, sondern seine Vernunft gebrauchen und sie für das Höchste, was er hat, ansehen soll.

Auch in der Behandlung der übrigen Tugenden prägt sich die Eigenthümlichkeit des Standpunktes des Sokrates nach ihren wesentlichen Seiten in sehr bestimmter Weise aus.

Frömmigkeit ist Wissen und Thun dessen, was der Mensch den Göttern schuldig ist, Verehrung, Anrufung, Befragung ihres Willens und Raths; diess Alles aber, da der Mensch ein eigenes Wissen von göttlichen Dingen nicht hat, in Gemässheit des Gesetzes der Stadt (νόμῳ πόλεως Xen. Mem. IV, 3, 16); es anders machen wollen wäre unnütz und eitel (I, 3, 1). Der Werth der Gottesverehrung bemisst sich aber nicht nach dem äussern Aufwand bei Opfern und dergleichen, sondern nach der Gesinnung (I, 3, 3), aus der sie hervorgeht, und sie besteht gar nicht blos im äusseren Dienste, sondern wesentlich auch darin, dass der Mensch überall, auch im Leben, das Richtige und Rechte thut; der ist gottgeliebt, der gut handelt (III, 9, 15). Die Anrufung der Götter soll nicht bestimmte Güter, sondern nur das Gute überhaupt erbitten, da der Mensch

nicht weiss, ob Dinge, die er als ihm gut ansieht, es auch wirklich sind (I, 3, 2). Die Befragung der Götter endlich soll sich nur auf das erstrecken, was der Mensch durch seine eigene Einsicht nicht wissen kann; was er selbst erkennen, lernen, versuchen kann, da soll er seine eigene Vernunft anwenden, das Gegentheil hievon wäre frevelhaft (I, 1, 9).

Gerechtigkeit ist Wissen und Thun Desjenigen, was Gesetz ist (IV, 6, 5 ff.), sei es göttliches (ungeschriebenes) Gesetz (S. 141), oder menschliches Staatsgesetz (IV, 4, 12 ff.). Nichts ist nothwendiger als Gesetzlichkeit (νόμιμον εἶναι), da nur sie den Staaten das sichert, ohne was weder sie noch die Familien und die Einzelnen innerhalb ihrer bestehen können, die Eintracht (ib. 15 f.), daher Sokrates selbst durch nichts vom festen Halten am Recht abgebracht werden konnte (S. 124), obwohl er von der Freiheit des hellenischen Bürgers Einrichtungen, die ihm verfehlt schienen, zu tadeln Gebrauch machte (I, 2, 9).

Thätigkeit jeder Art, richtig ausgeübt, εὐπραξία, ist gleichfalls Hauptforderung des Sokrates. Κὰδ δύναμιν ἔρδειν, im Gegensatz zu Müssiggang und nutzlosem Zeitvertreib (I, 2, 57. II, 7. III, 9, 9), zu aller Weichlichkeit und Bequemlichkeit (II, 1, 27 ff.), zu aller Einbildung auf Reichthum (IV, 1, 5) oder auf sonstige äussere Vorzüge, auf welche man gewöhnlich auch ohne nützliche Beschäftigungen und Leistungen Ansprüche an Ehre gründen zu können glaubt (I, 2, 55), ist Pflicht und macht allein glücklich (II, 1, 19 u. s,). Ohne vernünftige Thätigkeit ist der Mensch ein nutz- und werthloses Nichts (τὸ ἄφρον ἄτιμον I, 2, 55); nur diess, dass ein Mensch in irgend einer Beziehung brauchbar und nützlich ist, gibt ihm Anspruch auf Geltung unter Seinesgleichen (I, 2, 49—59. III, 7, 2 ff.); keine Thätigkeit ist Schande, sondern nur Unthätigkeit ist Schande (I, 2, 57); wer weiss und versteht, was er treibt, mag er nun Landmann oder Gewerbtreibender oder Arzt oder Staatsmann sein, der ist gut und bringt es zu etwas (III, 9, 14 f. 4, 12); dazu ist der Mensch als vernünftiges Wesen berufen, sich und Andern möglichst nützlich zu sein. Die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen, die ihr entsprechende Hilfsfähigkeit des Andern (II, 6, 21), die natürliche Liebe der Blutsverwandten

unter einander (II, 3, 18. 19), die natürliche Befähigung und Neigung des Menschen zur Freundschaft (II, 6, 22 ff.), die uns in Verstand und Sprache angeborene Mittheilungsfähigkeit (IV, 3, 12), diess Alles weist uns darauf hin, einander zu nützen; was zu gegenseitigem Sichnützen bestimmt ist, hiezu nicht zu verwenden, das wäre reine ἀμαθία (II, 3, 19); wer andern nützt, der nützt auch sich selbst durch Ehre und Dank, die er sich erwirbt (III, 7, 9, und sonst). Alles Wissen soll daher praktisch sein, und man soll somit die Wissenschaften nicht weiter betreiben, als die praktischen Lebenszwecke es erfordern (IV, 7), obwohl es einzelne Menschen gibt, welchen das Erkennen als solches, auch ohne praktische Anwendung, genügt (die Philosophen I, 1, 15).

Die höchste Tugend und Kunst unter allen ist die politische Thätigkeit; sie verlangt am meisten Einsicht, und sie kann am meisten Glückseligkeit für Alle hervorbringen (IV, 2, 11. II, 1, 17), sie ist die schwerste, aber des Einsichtsvollen würdigste Tugend (III, 6.). Sie soll daher um des öffentlichen Wohls willen von jedem Tüchtigen geübt werden, so wenig man über ihr die Beschäftigung mit sich selbst vernachlässigen soll (III, 7, 2. 9), und so sehr die Befassung mit ihr jedem Untüchtigen abzurathen ist (III, 1, 3), ja ihm gar nicht zusteht, da nur der Tüchtige zu ihr fähig ist. Ein wirklicher Herrscher, ein wirklicher Heerführer u. s. f. ist nur der, welcher die Sache versteht, die Menschen mögen ihn dafür halten und dazu erwählen oder nicht (III, 1, 4); thöricht ist es, Dynasten, welche zufällig oder durch Usurpation oder Betrug das Scepter führen, oder Leute, die von den nächsten Besten oder durch das Loos zu Herrschern gewählt sind, für wirkliche Könige und Obrigkeiten zu halten; nur der ist es, der zu regieren versteht (III, 9, 10).

Das Schöne hatte für Sokrates als »Erotiker« eine hohe Bedeutung; er rechnete es ohne Zweifel zum Höchsten unter dem vielen Grossen und Trefflichen, das die Welt enthält und dem Menschen darbietet (IV, 3, 13). In der Regel freilich fallen ihm vermöge seiner Richtung auf das Praktische die Begriffe ἀγαθόν und καλόν in Eins zusammen; schön ist, wie gut, Dasjenige, was zu etwas wol zu brauchen ist III, 8, 5

(S. 134); schön ist ein zweckmässig gebautes, nicht ein mit Gemälden und sonstigen Verzierungen ausgestattetes Haus, die mehr Behagen nehmen als geben (ib. 10). Doch verstand sich Sokrates, wie auf Musik (S. 119), so auch auf andere Künste ganz gut, und bezeichnend für ihn ist, dass er Maler und Bildhauer darauf hinwies, nicht blos das Aeussere, Körperliche, sondern auch das Innere, die Empfindungen, Affekte und Charaktere der Seele, und zwar insbesondere edle, tüchtige und liebenswerthe Seelenstimmungen und -eigenschaften, darzustellen, da diese zu sehen angenehmer ist als die entgegengesetzten (III, 10, 1—8).

f) Die Schule des Sokrates.

Für die reiche geistige Anregung, welche von Sokrates ausgieng, zeugt am meisten die Verschiedenheit der Richtungen, in welche seine Schule sich theilte. Seine Schüler strebten wiederum nach einer bestimmtern wissenschaftlich formulirten Doctrin, sie suchten wieder Systeme zu bilden, wie die Philosophen vor Sokrates; aber sie schlossen sich an ihren Meister an, und Jeder entnahm von ihm, was seiner Geistesart zusagte. Die Einen haben die Richtung des Sokrates auf das Begriffliche und Dialektische weiter verfolgt, wie Plato und die Megariker, die Andern seine Richtung auf das Ethische und Praktische, wie Antisthenes und Aristipp. Die meisten dieser Auffassungen waren einseitig; Plato ist der Einzige, der den ganzen Sokrates erfasst und dessen Ideen zu einem vollständigen System der Philosophie fortentwickelt hat. Noch bis auf die Systeme der dritten Periode erstreckt sich der Einfluss der Sokratik; denn aus den Cynikern sind die Stoiker, aus den Cyrenaikern Epikur, aus den Megarikern die Skeptiker hervorgegangen. Man kann sagen, fast alle nachsokratischen Philosophien seien tiefere Reproductionen der Sokratik. Zunächst betrachten wir die drei einseitigen und unvollkommenen Auffassungen oder Fortbildungen der sokratischen Lehre, die unter seinen unmittelbaren Schülern hervorgetreten sind, a) die Philosophie des Antisthenes oder die cynische Philosophie, b) die Philosophie des Aristipp und die cyrenaische Schule, c) die Philosophie des Euklides und die von ihm gegründete megarische Schule.

§ 23. Antisthenes und die Cyniker.

Einseitig an die Tugendlehre und das praktische Beispiel des Sokrates hielt sich Antisthenes. Er war anfangs Schüler des Gorgias und schloss sich erst in seinen spätern Jahren, dann aber auch als unzertrennlicher Begleiter [1], an Sokrates an. Er wird auch unter denen genannt, die bei Sokrates' Tode anwesend waren, Plat. Phaed. 59, b. Nach Sokrates' Tode stiftete er eine Schule im Kynosarges, einen Gymnasion, das für nicht vollbürtige Athener, wie er (D. L. VI, 1), bestimmt war. Nach diesem Gymnasion, zugleich wohl auch mit ironischer Beziehung auf ihre Lebensweise [2], wurden seine Schüler Cyniker (von κύνες, Hunde) genannt (D. L. VI, 13).

Die Philosophie des Antisthenes war vorzüglich aufs Praktische gerichtet. Ein Bewunderer sokratischer Geisteskraft und Geistesfreiheit erklärte er das tugendhafte Leben (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) für den Endzweck des Menschen, für das höchste und Eine Gut (VI, 104), die Tugend für allein hinreichend zur Glückseligkeit (VI, 11). In seiner Auffassung der Tugend schloss er sich ebenfalls eng an Sokrates an. Er erklärte: zur Tugend ist vor Allem nöthig φρόνησις, d. h. Einsicht in Dasjenige, was zu begehren und zu meiden, zu thun und zu lassen ist; denn nur durch diese Einsicht gewinnt man die feste Ueberzeugung vom Rechten, welche zur Tugend nothwendig ist (VI, 13: τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν, μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι, wie Mauern, mit welchen man die Städte umgibt, τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς), und er hielt daher die Tugend für lehrbar διδακτή (VI, 10). Aber genauere Untersuchungen über sie anzustellen, hielt er für überflüssig, da es bei der Tugend auf das Handeln nach der richtigen Einsicht, auf die ἔργα, ankomme, und sie daher nicht vieler Reden und Kenntnisse, sondern nur sokratischer Stärke bedürfe (D. L. VI, 11). Die Haupttugend ist ihm die Verachtung der Lust und die Abhärtung gegen Unlust, überhaupt

---

1) Xen. Mem. III, 11, 17. D. L. VI, 2.

2) Göttling, Diogenes der Cyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats, gesammelte Abhandlungen I, 254.

die möglichste Bedürfnisslosigkeit [3]). Sie ist zugleich die Tugend, welche am besten auch zum Besitz anderer Tugenden verhilft, da sie vor bösen Gelüsten aller Art, namentlich vor Unrecht gegen Andere, bewahrt (Xen. Symp. 4, 36. 42). Wer die Tugend erlangt hat und fest in ihr steht, ist ein Weiser. Der Weise ist frei von äusserem Gesetz, da er dem Gesetz der Tugend folgt; er ist sich selbst genug durch seine Einsicht und Willenskraft, er fragt nichts nach äusserer Ehre oder Unehre, nach Dem, was Menschen gefällt oder nicht gefällt, er ist vollkommen glücklich, weil er das einzige wahre Gut, die Tugend, hat (VI, 11. 105); er ist durch sie Alles, was man sein, und hat durch sie Alles, was man wünschen kann: er ist edel (εὐγενής), auch wenn er äusserlich geringen Standes ist (VI, 10), er hat den wahren Reichthum, den, welcher in der Seele ist (Xen. Symp. 4, 34), es ist ihm »nichts fremd und fern« (was Werth für den Menschen hat), weil er nicht durch Begierden, Genüsse, Sorgen und Rücksichten gehindert ist, seinen Geist nach allen Seiten hin offen zu halten (D. L. VI, 12), er führt in Folge der Einfachheit seiner Diät das freieste, sorgenloseste, angenehmste Leben (Xen. Symp. 4, 37 ff.), jeder Tag ist ihm ein Fest (Plut. tranq. an. 26), er ist stets gefasst auf jedes Geschick, das ihn treffen mag (D. L. VI, 63). Was der Tugend zuwider ist, die Schlechtigkeit, und was uns von ihr abzieht, z. B. die Lust, ist ein Uebel; was uns in der Tugend fördert, indem es uns Ausdauer und Entsagung lehrt, wie z. B. Anstrengung und Unlust (πόνος), Armuth und Mangel, Entbehrung äusserer Vortheile und Vorzüge, ist ein Gut; alles Uebrige ist ein ἀδιάφορον [4]).

In noch entschiedenere Geringschätzung aller äussern Dinge, aber damit auch in völlige Verachtung aller öffentlich geltenden Sitte gieng der spätere Cynismus über; ein

---

3) αὐτάρκεια VI, 105. VI, 2: τὸ καρτερικόν. VI, 105: ὀλίγων χρῄζειν.

4) D. L. VI, 3: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. »Lieber toll, als vergnügt sein« (im Sinne des Schwelgens, des Gefesseltseins vom Genuss). 2: ὁ πόνος ἀγαθόν. 95: τὸν πλοῦτον βλαβερὸν, εἰ μή τις ἀξίως αὐτῷ χρῷτο. 105: πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσι. ib.: ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις. 11: ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα.

komisch heiteres, zugleich jedoch oft widerwärtiges und schaamloses Zerrbild des sokratischen Geistes. Die berühmteste Figur dieser Richtung ist Antisthenes' Schüler Diogenes von Sinope, den Plato einen tollgewordenen Sokrates nannte. Diogenes' Schüler war Krates, der durch seinen Schüler Zeno den Uebergang zur Stoa bildet. In der Hochstellung der Tugend und Philosophie bewahrten die Cyniker eine Erinnerung an die eigentliche Sokratik; »Vernunft müsse man haben, oder einen Strick«, λόγον ἢ βρόχον) pflegte Diogenes zu sagen (D. L. VI, 24), und auch der Bildung gestand er einen weit höhern Werth für die Glückseligkeit zu, als alle äussern Güter ihn haben können [5]). Aber die Forderung dieser Cyniker, dass sich der Mensch alles Dessen entäussere, was über das nothwendigste Naturbedürfniss hinausgehe, und ihre Behauptung, dass die Befriedigung dieser natürlichen Bedürfnisse keinerlei Beschränkungen durch irgendwelche Rücksicht auf menschliche Meinungen von Anstand und Schicklichkeit unterliegen dürfe [6]), führte eine bettelhaft schmutzige Lebensweise und eine Roheit des Gebarens mit sich, in Folge welcher ihre Tugend nur als eine andere Art von Egoismus, als Streben, nicht blos von den Lastern, wie sie wollten, sondern auch von den Pflichten und Schranken des gemeinsamen menschlichen Lebens sich zu emancipiren, erscheint. Dazu kam, dass die Cyniker, je mehr sie sich von aller gemeinnützigen Thätigkeit lossagten, desto mehr ihre Befriedigung in einem leeren Zurschautragen ihrer Bedürfnisslosigkeit und ihrer Erhabenheit über menschliche Begriffe von gesitteter Lebensweise suchten, welches ihnen den gerechten Vorwurf der Originalitätssucht und Eitelkeit zuzog [7]), wenn schon nicht zu läugnen ist, dass sie es auch für ihren Beruf hielten, an der Besserung ihrer Nebenmenschen zu arbeiten. Ausserdem ermangelte das Tugendideal der Cyniker, das nur in Entsagung und Abhärtung bestand, zu sehr alles positiven Gehalts, als dass es eine fruchtbare Einwirkung auf die Zeitgenossen hätte ausüben können. Zwar stellten sie be-

---

5) D. L. VI, 68: τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι.

6) D. L. VI, 46. 69. 97.

7) D. L. VI, 26. 41.

reits Theorien über das sociale Leben auf, welche nachher die Stoiker weiter führten: sie erklärten Ehe und Staat für überflüssig, ja für verwerflich; nicht nach menschlichem νόμος, sondern nach der Natur müsse man leben; Weiber und Kinder sollen Allen gemeinsam sein; der richtige Staat sei nicht derjenige, der auf gemachten Unterschieden des Ranges und Standes, der Ehre und des Ansehens beruht, sondern allein ein solcher, der von diesen und sonstigen Trennungen der Menschen unter einander nichts wüsste, sondern Alle gleichmässig in sich umfasste, wie das Universum alle Wesen und alle Klassen von Wesen [8]). Allein diese alle Gesittung aufhebenden Lehren konnten so wenig allgemeinern Anklang finden, als es später ähnlich extrem naturalistischen Socialsystemen hat gelingen können.

Die theoretische Philosophie und sonstige Wissenschaft konnte für die Cyniker natürlich nur sehr geringes Interesse haben. Sie wollten nichts wissen von Logik und Physik, von Geometrie, Astronomie, Musik und sonstigen unnöthigen μαθήματα dieser Art (D. L. VI, 73. 103 f.), und richteten ihren Spott dagegen. Zu Jemand, der einen Vortrag über die μετέωρα hielt, sagte Diogenes: wann bist du vom Himmel hier unten angekommen? (VI, 39); die Grammatiker untersuchen die Leiden des Odysseus, kennen aber ihre eigenen nicht, die Musiker stimmen die Saiten der Lyra, haben aber selbst ungestimmte Seelen, die Mathematiker schauen nach Sonne und Mond, sehen aber nicht die Dinge, die zu ihren Füssen liegen, die Redner reden eifrig vom Rechten und thun es selber nie (VI, 27 f.). Auch hier übertreiben die Cyniker das, was Sokrates gelehrt hatte, in falscher Weise. Sokrates hatte (Xen. Mem. IV, 8, 3. 5) die Wissenschaften der Geometrie und Astronomie sich angeeignet (und wurde darob von Aristophanes verspottet, S. 122), er hatte ihnen praktischen Werth zugestanden, und blos dazu ermahnt, sie nicht weiter als die prak-

8) D. L. VI, 38: Diogenes ἔφασκε ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον. 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, — κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας. ib.: εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων· μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. 63: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, Κοσμοπολίτης, ἔφη.

tischen Zwecke es erfordern zu treiben (ib.); die Cyniker aber neigen mehr und mehr dazu, alle Beschäftigungen, die über das schlechthin Unentbehrliche irgendwie hinausgehen, für überflüssig zu erklären und so auch nach dieser Seite der Unkultur das Wort zu reden.

Noch entschiedener giengen die Cyniker über Sokrates (S. 152) hinaus in ihren religiösen Ansichten. Sie lehrten: nur die Tugend ist es, was den Menschen den Göttern näher bringt (Stob. Ecl. II, 13, 76); Antisthenes und Diogenes erklärten den Glauben an Heiligkeit gewisser Orte oder Thiere, desgleichen den Glauben an Mysterien, Weissagungen und Traumdeutungen für eiteln Dunst (D. L. VI, 4. 24. 37. 39. 59. 73). Nicht εἰκόνες, sondern gute Männer sind Bilder der Götter (ib. 51); die Gottheit ist nicht menschenähnlich [9]), sondern es ist nur Eine Gottheit, welche Alles erfüllt und in Allem gegenwärtig ist (VI, 37. Cic. Nat. Deor. I, 13: Antisthenes populares Deos multos, naturalem unum esse dicit). Ohne Zweifel hat zu dieser Polemik gegen den Volksglauben auch der Widerwille gegen das viele Unsittliche in der griechischen Mythologie mitgewirkt (bei Clem. Al. Strom. II, 20 sagt Antisthenes: τὴν Ἀφροδίτην κἂν κατατοξεύσαιμι (erschiessen), εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῖν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν). Und so haben denn die Cyniker nach der religiösen Seite doch zur Läuterung der bisher geltenden Begriffe etwas beigetragen, gerade wie sie ungeachtet aller ihrer Uebertreibungen den Werth und die Nothwendigkeit der Sittlichkeit energisch geltend gemacht haben.

§ 24. Aristipp und die Cyrenaiker oder Hedoniker.

Aristippus, im üppigen Cyrene geboren, wurde durch den Ruf des Sokrates nach Athen geführt (Diog. L. II, 65), und blieb hier bis vor dessen Tode im Umgang mit ihm (Phaed. 59, c), ohne jedoch auf sein genusssüchtiges Leben zu verzichten [1]). Von heiterem Gemüth, geselligem Talent, geschickt

---

9) Clem. Al. Protrept. p. 46: A. θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν, διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.

1) Xen. Mem. II, 1, 1: ἐδόκει μοι ὁ Σωκράτης τοιάδε διαλεγόμενος προ-

in der Behandlung der Menschen, wusste er sich in jede Lebenslage zu schicken[2]), selbst Entbehrungen mit Gleichmuth zu ertragen, aber auch unter schwierigen Umständen sich Genüsse des Wohllebens zu verschaffen. Die meisten Anekdoten, die von ihm erzählt werden, beziehen sich auf seinen Umgang mit dem Tyrannen Dionysius von Syrakus und mit der Buhlerin Lais. Auch in diesen Verhältnissen wusste er seine Unabhängigkeit zu bewahren: ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι, sagte er von seinem Verhältniss zur Lais[3]); seine Maxime war, die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen zu unterwerfen[4]).

Die Philosophie Aristipp's und derjenigen seiner Nachfolger, welche an seiner Lehre festhielten, ist uns hauptsächlich bei Diogenes von Laërte, obwohl bereits mit Zusätzen, welche auf das Verhältniss zwischen aristippischen und epikurischen Lehrbestimmungen Bezug haben, überliefert. Sie geht von dem Satze aus: der Zweck des Lebens (das höchste Gut) ist die Lust, ἡ ἡδονή, da wir von Natur uns zu ihr hingezogen fühlen und vollständig zufrieden sind, wenn wir sie haben, nichts aber so fliehen, wie ihr Gegentheil, die Unlust[5]). Die

τρέπειν τοὺς συνόντας, ἀσκεῖν ἐγκράτειαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου· γνοὺς γάρ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Ἀρίστιππε, κ. τ. λ. Plat. Phaed. 59, c: τί δαί; Ἀρίστιππος παρεγένετο; Phädo antwortet: οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγετο εἶναι. In dieser Aeusserung Plato's sahen schon die Alten einen Tadel des Aristipp Diog. L. III, 36. Athen. XII, 63. p. 544: διέτριβεν ὁ Ἀρίστιππος τὰ πολλὰ ἐν Αἰγίνῃ τρυφῶν.

2) Diog. L. II, 66: ἦν ἱκανὸς ἁρμόσασθαι (sich anbequemen) καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι (in jeder Situation die Rolle geschickt zu spielen). II, 67: διό ποτε Στράτωνα, οἱ δὲ Πλάτωνα πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν· σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φορεῖν καὶ ῥάκος (sowohl einen Purpurmantel zu tragen, als die Lumpen eines Bettlers). Hor. Ep. I, 17, 23: omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem majora, fere praesentibus aequum (mit dem Gegenwärtigen zumeist zufrieden).

3) D. L. II, 75. Athen. XII, 63. p. 544, e. Cic. ad Fam. IX, 26, 2.

4) Horat. Ep. I, 1, 17: (nunc fio) virtutis verae custos rigidusque satelles; nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor.

5) Diog. L. II, 88: πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων φκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηδὲν ἐπι-

Lust, welche nach ihm Ziel des Lebens ist, bestimmt Aristipp näher dahin: 1) sie sei positive Lust oder positives Geniessen, angenehme Erregung, ἡδονὴ ἐν κινήσει, nicht etwa blosse Schmerzlosigkeit [6]; 2) sie sei Lust des Augenblicks, Genuss oder Vergnügen des Moments, ἡδυπάθεια μονόχρονος, κατὰ μέρος ἡδονὴ oder ἡδονὴ μερική (Einzellust); nach ihr, lehrt Aristipp, muss der Mensch streben, sie muss er ergreifen oder sich verschaffen und mit ihr sich begnügen: denn wir können immer nur über die jeweilige Gegenwart verfügen. Vergangenes können wir nicht festhalten und auf zukünftige Lust nicht sicher rechnen; auch vergnügt nur der jeweilige, unmittelbar empfundene Genuss selbst, nicht aber Erinnerung an schon gehabte oder Hoffnung auf erst zu erwartende Freuden [7]. Ein dauerhafter oder gar beharrlicher froher Zustand des ganzen Lebens wäre zwar wünschenswerth und gut, aber er kann nicht Zweck sein, und ist nicht zu begehren, da die Realisirung eines solchen Zustandes gleichförmiger Lust die Kraft des Menschen übersteigt und immer auch manches Unangenehme in den Kauf genommen werden muss, um sich Annehmlichkeiten zu bereiten [8]. Glückseligkeit ist der Komplex der Einzelgenüsse,

---

ζητεῖν, μηδέν τε οὕτω φεύγειν, ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα. 87: ἡδονὴν εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, πόνον δ' ἀποκρουστικόν.

6) Wie Epikur lehrte. D. L. II, 86: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν· τὴν μὲν λείαν κίνησιν (sanfte Erregung), τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. 89: ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ (87: ἡ καταστηματικὴ ἡδονή, das ruhige Wohlbefinden, ἡ ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησία, Ungestörtheit, ἣν ὁ Ἐ. ἀποδέχεται), δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών· ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα; blosse Schmerzlosigkeit (ἀπονία) οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.

7) Auch diess Gegensatz gegen Epikur. D. L. II, 89: οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ· ἐκλύεται γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα. II, 66: Aristipp ἀπέλαυε — ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων. Athen. XII, p. 544: A. τὴν ἡδυπάθειαν τέλος εἶναι.. καὶ μονόχρονον εἶναι. D. L. II, 87 f. s. unt. Anm. 9. Aelian. Var. Hist. XIV, 6: μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι, εἴπερ ἔσται.

8) D. L. II, 90: τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι (z. B. Arbeit, Anstrengung), ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν, εὐδαιμονίαν ποιοῦντα. 91: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς, μήτε τὸν σοφὸν

der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; sie ist Zweck nicht an sich, sondern nur um der Einzelgenüsse willen, die in diesem Komplex enthalten sind [9]).

Die Lust, welche nach Aristipp der Zweck des Lebens ist, befasst in sich sowohl körperliches als geistiges Vergnügen. Zwar erklärt er körperliche Lust für besser oder zu einem angenehmen Leben nothwendiger, als geistige, und körperlichen Schmerz für schlimmer, als Seelenschmerz; aber er rechnet zum Genussleben auch geistige Freuden, wie z. B. Freuden des Umgangs, Freude an Schauspielen, Freude am Wohlbefinden des Vaterlands [10]). Jedes Vergnügen der einen oder andern Art ist gut, mag es auch aus sogenanntem Unanständigen hervorgehen; die dem Genusse etwa entgegenstehenden Begriffe von recht und unrecht, von edel und unedel sind nicht Regeln der Natur, sondern conventionelle Vorstellungen, obwohl der Verständige nichts gegen sie Verstossendes thun wird wegen der Strafen und der Unehre, die er sich dadurch zuziehen würde [11]). Gut ist ferner Alles, was Mittel zum Vergnügen sein kann, wie z. B. der Reichthum, da kein Grund vorhanden ist, sich seiner

---

πάντα (in Allem) ἡδέως ζῆν μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον· ἀρκεῖ δὲ κἂν μίαν (ἡδονὴν) τις προσπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ (es genügt, jezuweilen ein Vergnügen wirklich angenehm durchzubringen; man muss nicht zu viel Genüsse wollen).

9) D. L. II, 87 f,: δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι· εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.

10) D. L. II, 89: οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γενέσθαι (wie Epikur lehrte). καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ, ἥπερ τῇ ἰδίᾳ, χαρὰν ἐγγίνεσθαι. Clem. Al. Strom. II, p. 417: χαίρειν ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς (Sinnenlüsten), ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις. D. L. II, 90: τῶν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούμεν. 91: τὸν φίλον [ἀγαθὸν εἶναι] τῆς χρείας ἕνεκα (?). καὶ γὰρ μέρος σώματος, μέχρις ἂν παρῇ, ἀσπάζεσθαι. 90: πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν ἡδονῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς.

11) D. L. II, 8: εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται —. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. 93: μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει (vgl. die sophistische Lehre S. 103). ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας.

nicht zu einem behaglichen und genussreichen Leben zu bedienen [12]).

So sehr nun aber Aristipp nur die Lust als Lebenszweck gelten lässt, so sehr hält er die vernünftige Einsicht, φρόνησις, für nothwendig, um diesen Zweck nicht zu verfehlen [13]). Man muss wissen, was gut und übel ist: man bedarf dieses Wissen, um sich loszumachen von allen dem Prinzip der Lust entgegenstehenden »leeren« Vorurtheilen, wie Aberglaube, Todesfurcht und menschliche Gesetze es sind, und desgleichen, um sich frei zu erhalten von allen auf falscher Meinung beruhenden Leidenschaften, welche die Annehmlichkeit des Lebens stören, wie Liebe und Hass, Missgunst und Neid, Hängen an äussern Dingen, wie Habe und Besitz, als ob man nicht auch ohne sie leben und glücklich sein könnte [14]); man bedarf die φρόνησις ebenso dazu, sich vom Genusse selbst nicht beherrschen zu lassen, sondern sich so in der Gewalt zu behalten, dass man sich stets davon losreissen und das Uebermaass des Geniessens,

---

12) D. L. II, 92: πλοῦτον — ποιητικὸν ἡδονῆς εἶναι, οὐ δι᾽ αὐτὸν αἱρετόν. Die πολυτέλεια wiederholt vertheidigt, z. B. 69: οὐδὲν κωλύει καὶ πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν. vgl. 75 f.

13) Von φρόνησις oder σοφία ist bei D. L. wiederholt die Rede. Z. B. 78: ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἧκον παρὰ Σωκράτην. 91: τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι, οὐ δι᾽ ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.

14) D. L. II, 91: τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν, μήτε ἐρασθήσεσθαι, ἢ δεισιδαιμονήσειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα κατὰ κενὴν δόξαν. (92: δύνασθαι — δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.) Gegen alles Transcendente verhielt sich A. skeptisch, wie Protagoras; wir wissen nur von πάθη (Empfindungen und Eindrücken), nicht aber von Dingen. 92: τὰ πάθη erklärt A. für καταληπτά, nicht aber ἀφ᾽ ὧν γίνεται, daher er τὰ φυσικά für überflüssig hält. — II, 72: τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. Habe und Besitz ist gut, aber man soll sich nicht daran hängen, ib. 78. Plut. de cupid. divitiarum 3: Ἀ. εἰώθει λέγειν, ὅτι πολλὰ μέν τις ἐσθίων, πολλὰ δὲ πίνων, πληρούμενος δὲ μηδέποτε, πρὸς τοὺς ἰατροὺς βαδίζει καὶ πυνθάνεται, τί τὸ πάθος καὶ τίς ἡ διάθεσις καὶ πῶς ἂν ἀπαλλαγείη· εἰ δέ τις ἔχων πέντε κλίνας δέκα ζητεῖ καὶ κεκτημένος δέκα τραπέζας ἑτέρας συνωνεῖται τοσαύτας καὶ χωρίων πολλῶν παρόντων καὶ ἀργυρίου οὐ γίνεται μεστός, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἄλλα συντέταται καὶ ἀγρυπνεῖ καὶ ἀπλήρωτός ἐστι πάντων, οὗτος οὐκ οἴεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος καὶ δείξοντος, ἀφ᾽ ἧς αἰτίας τοῦτο πέπονθεν.

das nur Unlust zur Folge hätte, vermeiden kann [15]), sowie endlich, um Allem im Leben gewachsen zu sein, sich in Alles schicken und fügen, Alles gewandt für sich ausbeuten zu können [16]). Die φρόνησις ist also zwar nicht um ihrer selbst willen Zweck, sondern nur wegen des Vergnügens, das sie uns zuwegebringt; aber sie ist zu einem angenehmen Leben unentbehrlich und somit ein Gut, das man durch philosophische Bildung und durch Uebung sich zu erwerben suchen muss [17]). Wer das Wissen von Dem, was der Zweck des Daseins ist, und das Geschick besitzt, um demselben folgerecht nachzuleben, der ist σπουδαῖος oder σοφός [18]). Der Weise befolgt zwar das Prinzip, sich auf nichts einzulassen, was ihm Unannehmlichkeit bereiten könnte, Freiheit ist ihm das Höchste [19]); aber, sagte Aristipp, wenn alle Gesetze aufgehoben sein werden, werden wir Philosophen gerade so leben, wie wenn sie noch da wären [20]), weil nämlich die φρόνησις Jeden von selbst dazu bringen würde, das Maass im Geniessen und Begehren und das Wohlverhalten gegen Andere zu beobachten, welches die Gesetze fordern.

Man fragt mit Recht, was eine Lehre, welche die Sinnenlust und den Egoismus zum Prinzip macht und die Vernunft zu einem Mittel hiefür herabwürdigt, mit der Sokratik gemein habe. Dennoch lässt sich ein Anknüpfungspunkt finden. Auch Sokrates hat nicht selten Regeln der Sittlichkeit begründet durch Hinweisung darauf, wie sehr dieselbe die Annehmlichkeit

---

15) D. L. II, 75: τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι. 67: ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς.

16) II, 68: ἐρωτηθεὶς, τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν. 82: in keiner Lage des Lebens ἀπορήσει ὁ σοφός. Vgl. Anm. 2.

17) II, 69: ἐρωτηθεὶς, τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων; ἔφη, ᾧπερ οἱ δεδαμασμένοι ἵπποι τῶν ἀδαμάστων. 70: ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δὲ ἀνθρωπισμοῦ δέονται. 91: τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν. ἀρετή ist die im Leben wirklich ausgeübte φρόνησις.

18) σπουδαῖος (tüchtig) s. Anm. 11. σοφός II, 82. 89. 93.

19) Xen. Mem. II, 1, 11: ἐλευθερία, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. 13: οὐδ᾽ εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμί.

20) II, 68: ἐρωτηθεὶς ποτε, τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι; ἔφη, κἂν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν. vgl. Anm. 14.

des Lebens befördert. So gründet er bei Xen. Mem. I, 5. IV, 5 (vgl. S. 151) seine Ermahnung zur Enthaltsamkeit darauf, dass ein enthaltsamer Mensch angenehmer lebe, als ein unenthaltsamer; ebenso hat er dem Aristipp selbst (II, 1, 10 ff.) Mässigung in der Lust vom Gesichtspunkt eines vernünftigen Lebensgenusses aus empfohlen [21]). Diesen Gesichtspunkt nun hielt Aristipp einseitig fest, indem er einerseits den Lebensgenuss für den höchsten Zweck ausgab, andererseits aber als Mittel zur Erreichung dieses Ziels vernünftige Einsicht, Mässigung, Bewahrung vor leidenschaftlicher Sucht und Gier, Bewahrung der Freiheit des Geistes für nothwendig erklärte.

Die weitere Entwicklung dieser philosophischen Schule drehte sich um die nähere Beschaffenheit der zu erstrebenden Lust, d. h. um die Fragen, ob die körperliche oder die geistige Lust, ob blos die Lust des Geniessens oder auch die des Handelns das Ziel des menschlichen Strebens sein solle, sowie um die Untersuchung, ob und wieweit ein Leben in Lust wirklich erreicht werden könne. Es gehören hieher folgende Philosophen.

1) Theodorus, ein Schüler des jüngern [22]) Aristipp (II, 86), als Gottesläugner beigenannt ὁ ἄθεος, fasst die zu erstrebende Lust nicht mehr, wie Aristipp, als einzelne Lustempfindung, sondern als Stimmung, als dauernden Gemüthszustand auf. Er drückte seine Lehre in der Formel aus: das Begehrungs- und Verabscheuungswürdige sei nicht Genuss und Beschwerde (ἡδονὴ καὶ πόνος), sondern die Freudigkeit und Trauer (χαρὰ καὶ λύπη), D. L. II, 98. Zweck des Lebens sei die χαρὰ, und zwar die χαρὰ ἐπὶ φρονήσει, die Freude über den Besitz der

---

21) Auch die Lehre des Antisthenes ist nicht so aufzufassen, als verwerfe sie die ἡδονή in dem Sinne der Annehmlichkeit des Lebens. Sie verwirft Lust und Gelüst im Sinne des Genusses und der Genussbegier; Annehmlichkeit des Lebens aber rechnet sie unter die Güter, welche die Tugend und insbesondere die Verachtung der Lust des Genusses dem Menschen zuwege bringe. Z. B. Antisthenes Stob. Floril. 29, 65: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων. Diogenes D. L. VI, 71: τῆς ἡδονῆς καταφρόνησις ἡδυτάτη, sobald man sie gelernt hat.

22) Dieser war ein Enkel des Gründers der Schule, und ihm wird die bestimmtere Ausbildung der cyrenaischen Lehre zugeschrieben. vgl. D. L. II, 86.

Einsicht (da, wer die Einsicht hat, im Stande ist, ganz nach eigenem Ermessen zu leben und zu handeln). Die Einsicht sei daher ein Gut, der Mangel der Einsicht ein Uebel, Genuss und Beschwerde dagegen seien Mitteldinge (μέσα), da der Genuss dem Unweisen auch schaden, die Beschwerde dagegen vom Weisen überwunden und zur Quelle des Wohlseins gemacht werden kann. Andererseits bekannte sich Theodorus mit frecher Offenheit zu einem reinen sitte- und menschenverachtenden Egoismus. Was für verboten gilt, Stehlen, Rauben und dergleichen, ist nicht von Natur unsittlich; es ist blos dafür erklärt worden, um die Thoren im Zaum zu halten; der Weise kümmert sich um diese δόξα nicht und wird sich daher je nach Umständen Alles erlauben, was ihm beliebt; Gerechtigkeit ist allerdings ein Gut (wohl: weil es thöricht ist, Andern zu schaden und dadurch hintendrein sich selbst Unlust zu bereiten), aber sie ist kein Gesetz, dem man unbedingt zu folgen hätte [23]). Dem Vaterland braucht der Tüchtige sein Leben nicht zu opfern; denn er braucht seine Einsicht nicht zu verlieren für die Unvernünftigen; sein Vaterland ist die Welt, nicht dieser einzelne Staat [24]). Freundschaft ist ein Wahn: die Unvernünftigen sind Freunde nur, so lange sie einander bedürfen, das aber ist keine Freundschaft, die Weisen dagegen sind selbstständig und brauchen daher keine Freunde [25]).

2) Einen zweiten, ganz andern, düstern und traurigen Gegensatz zu der heitern Lebensweisheit Aristipp's bildet der Cyrenaiker Hegesias.

Von der Frage ausgehend, ob das Prinzip der Lust in der wirklichen Welt auch durchführbar sei, bemerkte er Zweierlei. 1) Es ist von Natur nichts (schlechthin oder unbedingt) angenehm und unangenehm. Dasselbe kann dem Einen Lust bereiten, weil er es lange entbehren musste, oder weil es den

---

23) D. L. II, 99: κλέψειν τε κ. τ. λ. (τὸν σπουδαῖον) ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς. 98: ἀγαθὰ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην.

24) ib. 98.

25) ib. ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν διὰ τὸ μήτε ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἐν σοφοῖς· τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι, τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων.

Reiz der Neuheit für ihn hat, dem Andern Unlust, weil er es satt hat. Armuth und Reichthum kommen für die Lust des Lebens nicht in Betracht; die Reichen haben nicht mehr Freude als die Armen. Ebenso ist es mit Sklaverei und Freiheit, mit edler und unedler Geburt, mit Ehre und Unehre, ja mit dem Leben selbst; dem Thoren ist es nützlich (weil er es vielleicht noch weiter bringen kann), dem Vernünftigen ist es gleichgültig (weil er schon Alles erreicht hat, was der Mensch erstreben kann). Lust ist also wohl das Ziel (σκοπός); aber man kann nicht sicher angeben, woraus sie zu schöpfen, wodurch sie zu gewinnen sei [26]). 2) Und nicht blos diess, sondern das Leben schliesst Unlust aller Art in sich, der man sich nicht entziehen kann. Unser Körper ist voll von vielen Leiden, und unsre Seele leidet darunter mit und hat keine Ruhe davor; das Schicksal vereitelt so viele unserer Hoffnungen; Glückseligkeit ist vollkommen unmöglich, sie ist ein Unding; Leben und Nichtleben sind gleich begehrenswerth [27]). Was aus all Dem folgt, ist diess: Die Aufgabe ist nicht sowohl die, Güter zu erstreben (deren es ja so wenige gibt), sondern Uebel zu fliehen und nur diess zum Ziele zu setzen, nicht (allzu) mühselig und traurig zu leben. Diess erreicht man dadurch, dass man gegen alle die Dinge, die nach gemeiner Meinung Lust verschaffen, gleichgültig ist (da es mit jener Meinung ja nichts ist) [28]). Diess zu wissen, darin besteht die Weisheit. Menschen, die er fehlen sieht, wird der Weise darob nicht hassen, sondern sie eines Bessern zu belehren suchen, weil er weiss, dass Nie-

26) D. L. II, 94: (Ἡγησιακοί) φύσει οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον. Διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δ' ἀηδῶς ἔχειν. Πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν· μὴ γὰρ διαφερόντως ἥδεσθαι τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς πένητας. Δουλείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον καὶ εὐγένειαν δυσγενείᾳ καὶ δόξαν ἀδοξίᾳ. 95: καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

27) ib. 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράσσεσθαι· τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι· τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.

28) ib. 95 f.: τὸν σοφὸν οὐχ' οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς· ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.

mand freiwillig, sondern durch irgendwelches Leiden gedrückt Fehler begeht. Im Ganzen wird er blos für sich selbst handeln; denn er kann Andere sich selber nicht gleich achten, Keiner kann ihm etwas gewähren, das so viel werth wäre, als was er ihnen zu gewähren im Stande ist[29]). Mit Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Freundschaft ist es ohnediess nichts, da wir Solches Andern nur um unsers eigenen Bedürfnisses und Nutzens willen erweisen und somit es nicht mehr zu erweisen brauchen, wenn wir zur Selbstständigkeit gelangt sind[30]).

Diese Ansicht vom Menschenleben hatte Hegesias in einer Schrift entwickelt, in welcher er einen des Lebens Ueberdrüssigen, der sich selbst aushungert, seine Beweggründe hiezu auseinandersetzen lässt. In den philosophischen Vorträgen, die Hegesias in Alexandrien hielt, soll er durch seine Schilderungen der Uebel des Lebens so grossen Eindruck auf seine Zuhörer gemacht haben, dass sich Viele von ihnen den Tod gaben, was zur Folge hatte, dass ihm die Fortsetzung dieser Vorträge untersagt wurde[31]). Von dieser seiner Richtung bekam er auch den Beinamen πεισιθάνατος Diog. L. II, 86.

Die Lehre des Hegesias ist die erste Philosophie des Pessimismus, welche in der Geschichte aufgetreten ist. Dass der Pessimismus aus dem Hedonismus entsprang, ist natürlich, da die Welt nicht blos für das Vergnügen gemacht ist, und daher, wer das Vergnügen als Einen Zweck behauptet, mit der

---

29) ib. 95: τὸν σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ· κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρ᾽ αὐτοῦ καρποῦσθαι, μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς παρίσχει. — τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει πιεζόμενον. Καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.

30) ib. 93: μήτε χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν, διὰ τὸ μὴ δι᾽ αὐτὰ αἱρεῖσθαι ταῦτα, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας αὐτάς, ὧν ἀπόντων μηδ᾽ ἐκεῖνα ὑπάρχειν.

31) Cic. Tusc. I, 34: »Der Tod ist kein Uebel«; a malis mors abducit, non a bonis, et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur, illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent. — Hujus Hegesiae liber est »Ἀποκαρτερῶν« (»der sich Aushungernde«), in quo e vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis: quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda.

wirklichen Natur der Dinge in unversöhnbaren Widerspruch geräth.

3) Am meisten ethischen Charakter trägt diejenige Lehre von der Lust, welche der Cyrenaiker Annikeris aufgestellt hat. Sie behauptet kein Prinzip, das abstract durch das Leben durchzuführen sei, sie mahnt nicht von einer thätigen Theilnahme am Leben ab um der zu fürchtenden Unlust willen; sondern sie erklärt: aus dem Handeln lasse sich, auch wenn es mit manchen Beschwerden verbunden sei, doch immer mehr oder weniger Lust ziehen, und eben diess, aus der einzelnen Handlung so viel Lust zu schöpfen als möglich, sei der Zweck des Lebens [32]). Lust dieser Art aber entspringt vorzüglich aus der thätigen Theilnahme an denjenigen geselligen Verbindungen, die in der εὔνοια oder der gegenseitigen Zuneigung der Menschen wurzeln. Solche Verhältnisse sind Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, und der Weise wird sich daher an all Dem betheiligen, er wird dem Zug des Wohlwollens folgen und dabei glücklich sein, wenn er auch manches Unangenehme und Schmerzliche zu erfahren haben wird. Diese Lehre ist der mit den natürlichen Verhältnissen des Lebens sich wieder in Einklang setzende Hedonismus, während die des Hegesias den Uebergang von Aristipp zu Epikur vermittelt.

§ 25. Euklides und die Megariker.

Euklides aus Megara gehörte zu Sokrates' [1]) eifrigsten Schülern; wir finden ihn bei dessen letzter Unterredung an-

---

32) Clem. Alex. Strom. II, 21, § 130: οἱ Ἀννικέρειοι τοῦ ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγιγνομένην ἡδονήν. Das Weitere D. L. II, 96. 97. Ritter et Preller p. 167 f.

1) Gell. VI, 10: decreto suo Athenienses caverant, ut, qui Megaris civis esset, si intulisse Athenas pedem prehensus esset, ut ea res ei homini capitalis esset. Tum Euclides, qui Megaris erat, quique ante id decretum et esse Athenis et audire Socratem consueverat, postquam id decretum sanxerunt, sub noctem, cum advesperasceret, tunica longa muliebri indutus, et pallio (ein buntfarbiger Mantel, Tracht der Hetären) versicolore amictus, et caput rica velatus e domo sua Megaris Athenas ad Socratem commeabat, ut vel noctis aliquo tempore consiliorum sermonumque ejus fieret particeps: rursusque sub lucem millia passuum paulo

wesend (Phaed. 59, c), und nach Sokrates' Tode nahmen mehrere Sokratiker ihre Zuflucht zu ihm (D. L. II, 106), unter ihnen Plato, der seiner Verbindung mit dem Megariker ein Denkmal im Theätet gesetzt hat [2]). Aber auch mit der eleatischen Lehre beschäftigte sich Euklides, und in der That ist seine Philosophie eine Combination des sokratischen und des eleatischen Prinzips. Indem er einerseits mit Sokrates das Gute als höchstes Object des Wissens ansah, gab er diesem Begriffe andrerseits eine metaphysische Objectivität, indem er ihn mit dem absoluten Sein der Eleaten identificirte; er erklärte es für das alleinige objective Sein, für das einzig wirklich Existirende. Nur Das ist gut, was Eines, sich selbst gleich, unveränderlich ist [3]), und nur dieses Gute ist. Was nicht so ist, wie das Gute, (das Vielfache, das sich nicht durchaus Gleiche, das Veränderliche) ist nicht [4]). Was ist nun aber das Gute? Nach D. L. II, 106 [5]) ist das Gute die Einsicht (wie sie bei Sokrates die Kraft ist, welche das Gute schafft); auch Vernunft, Gottheit kann es genannt werden. Weiteres ist von Euklides' Lehre nicht bekannt. In Plato's Sophistes werden p. 246, b und 248, a neben den Eleaten εἰδῶν φίλοι angeführt, welche νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη für das wahre Sein ausgeben, alles Körperliche aber für blosse γένεσις (Werden) erklären und ihm daher das Prädikat der οὐσία absprechen. Man ist versucht, bei diesen εἰδῶν φίλοι an die Megariker zu denken (s. Zeller II, 214 ff.); Schwierigkeit macht nur diess, dass dieselben ihrem ὄντως ὄν alle Bewegung und damit auch alle ζωή und φρόνησις absprechen und es als ein hehres und heiliges, aber vernunftloses Unbewegtes hinstellen (p. 249 f.), was zu dem von Diogenes

---

amplius viginti (20,000 passus = 8 Wegstunden) eadem veste illa tectus redibat.

2) Die Unterredung wird angeblich nach der Aufzeichnung wieder gegeben, die Euklides mit Hülfe des Sokrates selbst zusammengestellt zu haben behauptet.

3) Cic. Acad. II, 42: Megarici id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper.

4) D. L. II, 106: Euklides τὰ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.

5) E. ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

von Laerte Berichteten nicht passt. Vielleicht war allerdings diess die ursprüngliche Lehre des Euklides, dass wirkliches Sein nur den Begriffen oder Ideen der Dinge zukomme, weil nur diese stets eins und gleich mit sich selbst und somit allein gut, d. h. nicht der Hinfälligkeit, Verderbniss, Schlechtigkeit unterworfen sind, der alles Sinnliche, alles Werdende, Bewegte und dergleichen unterliegt. Später aber konnte Euklides sich zu der Konsequenz genöthigt gesehen haben, dass auch Das, was die Ideen der Dinge in sich trägt, die Einsicht, der göttliche Verstand, ewig sich selbst gleich sei und daher mit zum Guten gehöre (wie auch Parmenides sagt: wo Sein ist, da ist auch Denken). Wahrscheinlich bleibt jedenfalls, dass die euklidische Philosophie nicht ohne Einfluss auf die Entstehung der Ideenlehre Plato's gewesen ist.

In ihrer weitern Entwicklung nahm die megarische Schule, wie früher die eleatische, eine negativ dialektische Richtung. Da sie alles concrete Sein und Erkennen läugnete, so konnte nur die Bestreitung und Widerlegung der gewöhnlichen Anschauung und Erkenntnissmethode Interesse für sie haben. Die meisten der folgenden Megariker sind fast nur durch gewisse Trugschlüsse berühmt geworden, welche die Unmöglichkeit Vieles von einander zu unterscheiden, die täuschende Unwahrheit des sinnlichen Seins, Vorstellens und Erkennens indirect darthun sollen, wesswegen sie Eristiker und Dialektiker genannt wurden. Die Trugschlüsse werden besonders dem Eubulides beigelegt (D. L. II, 108). Der erste ist der «Verborgene» oder «Verhüllte», oder die «Elektra»: die Elektra kennt Orest als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orest aber kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt (Erweis, dass die sinnliche Vorstellung nur auf Widersprüche führt). Ein zweiter ähnlicher ist der «Pseudomenos» oder Lügner: Wenn du lügst und dabei sagst, dass du lügest, so lügst du und redest zugleich Wahrheit; Theophrast schrieb drei, Chrysipp sechs Bücher über diesen Schluss; der Koer Philetas studirte sich daran zu Tode. Der «Gehörnte» (κερατίνη) lautet so: wenn du etwas nicht verloren hast, so hast du es; Hörner aber hast du nicht verloren; also hast du Hörner. Viertens der «Sorites» (oder in anderer Form φαλακρός, «Kahlkopf»):

Ein Korn macht keinen Haufen (σωρός), und doch entsteht ein Haufen dadurch, dass du immer Ein Korn zum andern thust (Nichtigkeit der quantitativen Unterschiede) [6]). Es ist klar, dass mit diesen zudem schon von Zeno und den Sophisten herrührenden Fangschlüssen das philosophische Interesse aufhört; die megarische Schule verlor allen Inhalt über dem abstracten Gedanken des Einen Uebersinnlichen, mit dem nichts anzufangen war. Aus ihr entwickelte sich die Skepsis, welche auch diesen vollends über Bord warf. — Unter den spätern Megarikern ragt Stilpon († nach 300) hervor, der wegen seines sittlichen Charakters grosse Verehrung bei den Alten genoss und das megarische Prinzip nach seiner praktischen Seite genauer bestimmte, indem er lehrte, dass negativ reine Apathie, Nichtempfindung (da Lust und Unlust nur scheinbare Realität haben), positiv λόγος und ἐπιστήμη Zweck und einziges Gut sei (D. L. II, 115. Senec. Epist. 9).

Uebergang auf Plato.

Vollständiger, als seine Mitschüler, hat Plato seinen Meister erfasst. Er hat die Sokratik zum gegliederten System fortentwickelt, indem er die sokratische Methode der Begriffsbildung zu dem Gedanken der allem concreten Dasein als Prinzip vorausgehenden intelligibeln Urbegriffe der Dinge oder der Ideen fortbildete, und von hier aus eine Philosophie des ganzen natürlichen und geistigen Universums ins Leben rief.

§ 26. Plato's Leben und Schriften.

Plato wurde nach einigen Angaben 429, nach andern 427 vor Chr. geboren. Er war der Sprössling eines alten und vornehmen Geschlechts, das seine Abstammung väterlicherseits auf Kodrus, mütterlicherseits auf Solon zurückführte: ein Umstand, der auf Plato's politische Gesinnung, welche entschieden aristokratisch und der athenischen Demokratie gänzlich entgegen war, vielleicht nicht ohne Einfluss geblieben ist. Aber auch innerlich war Plato eine, im besten Sinne, vornehm angelegte Natur, dem Gewöhnlichen und Gemeinen abgeneigt,

6) Näheres s. Hegel, Gesch. II, 132—140.

dem Hohen und Edeln zugewandt mit aller Kraft der Gesinnung und des Charakters. Seine intellektuelle Begabung war eine ausserordentlich grosse. Er war Dichter und Denker zugleich, und zwar nicht etwa blos Philosoph, sondern auch Mathematiker, innerhalb der Philosophie selbst ebenso Meister strenger Dialektik als ausgezeichnet durch geistvollen Gedankenreichthum. Nachdem er schon in früher Jugend mit dem Herakliteer Kratylus (S. 25) verkehrt, hauptsächlich aber mit der Dichtkunst sich beschäftigt hatte, kam er als zwanzigjähriger Jüngling zu Sokrates, mit dem er bis zu dessen Tod in vertrautem Umgang stand. Dass er diesem Umgang die Richtung seines geistigen Lebens verdanke, hat Plato hinlänglich dadurch angedeutet, dass er den Sokrates zum Wortführer seiner meisten Dialogen macht, womit er seine eigene Philosophie nur als entwickelte Sokratik erscheinen lassen will. Noch am Schlusse seines Lebens soll Plato den Ausspruch gethan haben, er danke der Vorsehung hauptsächlich dafür, dass sie ihn gerade zu Sokrates' Zeiten habe geboren werden lassen [1]). Die Erstlinge seiner Dialogen hat Plato nach D. L. III, 35 noch zu Sokrates' Lebzeiten geschrieben. Nach Sokrates' Tode verliess er, damals gegen 30 Jahre alt, in Gesellschaft anderer Sokratiker seine Vaterstadt, vielleicht aus Furcht, die Verfolgung möchte sich auf Sokrates' Freunde ausdehnen. Er begab sich zunächst nach Megara zu Euklides, seinem älteren Mitschüler, dem Stifter der megarischen Schule, der damals bereits seine eigene philosophische Richtung eingeschlagen hatte. Durch den Umgang mit Enklides wurde Plato ohne Zweifel mit der eleatischen Philosophie näher vertraut; an Plato's Beschäftigung mit dieser knüpfte sich die Ausbildung seines eigenen Systems, sowie die Abfassung der Gesprächsgruppe, welche mit dem Theätet beginnt und weiterhin die Auseinandersetzung mit dem eleatischen (und megarischen) Prinzip und die Begründung der Ideenlehre zum Inhalt hat (Sophistes, Politikus,

1) Plut. Mar. 46. Lact. III, 19, 17: er sei dem Himmel für viererlei dankbar, erstlich, dass er als Mensch und nicht als Thier, zweitens, dass er als Mann und nicht als Weib, drittens, dass er als Grieche und nicht als Barbar, viertens und hauptsächlich, dass er gerade zu Sokrates' Zeiten das Licht der Welt erblickt habe.

Parmenides) [2]). Später bereiste Plato Aegypten und Cyrene, wo er den Mathematiker Theodorus (Mitunterredner im Theätet, Sophistes und Politikus) besuchte (D. L. III, 6). Von noch grösserer Bedeutung für Plato's Entwicklung war seine Reise nach Grossgriechenland und Sicilien, welche er etwa 10 Jahre nach Sokrates' Tode unternahm [3]). In Grossgriechenland wurde er mit der pythagoreischen Philosophie genauer bekannt, die eben damals in ihrer höchsten Blüthe stand. Mit den nahmhaftesten Pythagoreern, namentlich mit Archytas in Tarent, an welchen zwei der platonischen Briefe gerichtet sind (Brief IX und XII), und mit Timäus von Lokri, den Plato im gleichnamigen Gespräch verherrlicht hat, stand er in persönlichem Verkehr. Er scheint durch den Umgang mit den Pythagoreern mit dem praktischen Leben, mit dem er seit dem Tode des Sokrates ganz zerfallen war [4]), wieder ausgesöhnt

---

2) Der Theätet gibt sich schon äusserlich als megarisch kund, sofern er dem Euklides als Erzählung einer Unterredung des Sokrates in den Mund gelegt wird. Der Theätet hat jedoch noch nichts mit der eleatischen Lehre zu thun, sondern ist gegen die protagoreisch-heraklitische Erkenntnisstheorie geschrieben. An den Theätet knüpft sodann der Sophistes an. Die Unterredner des Theätet machen am Schlusse desselben aus, Tags darauf das Gespräch fortzusetzen. Diese Fortsetzung ist der Sophistes, der in seinem Eingang ausdrücklich den Faden des gestrigen Gesprächs aufnimmt, und sich als Weiterführung desselben gibt. Im Eingang des Sophisten nehmen die Unterredner sich vor, das Wesen des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen der Reihe nach zu untersuchen. Diess ist die Gruppe des Sophistes, Politikus und Parmenides; denn der letztere, in welchem der personificirte Dialektiker in der Person des Parmenides auftritt, ist der verheissene φιλόσοφος.

3) Ueber Plato's Reisen s. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften S. 117 ff. Zeller, II, 349 ff. Susemihl, neue Jahrb. f. Philologie und Pädagogik 1880, S. 719 ff.

4) Hiefür zeugt zuerst der Dialog Gorgias, welcher so stark als möglich das politische Leben der Zeit wegen seines völligen Mangels an Sinn für sittliche Gesetze und Zwecke verurtheilt, über alle Staatsmänner Athen's mit Ausnahme des Aristides den Stab bricht, und nicht Theilnahme an der Politik, sondern das Streben für sich selbst gut und recht zu leben als das dem Menschen Nothwendige ausspricht. Ferner Theaet. 173, c: »Die rechten Philosophen kennen von Jugend auf den Weg auf den Markt nicht, noch wissen sie, wo das Rathhaus oder der Gerichtshof oder sonst ein öffentlicher Versammlungsort ist. Von Gesetzen und Volks-

worden zu sein; auch hat er aus der pythagoreischen Lehre und aus der Anschauung des pythagoreischen Lebens manche Ideen sowohl metaphysischer als ethischer Natur geschöpft, namentlich die Grundidee seiner Republik, dass im vollkommenen Staate die Philosophen, die Inhaber der Weisheit, allein und unumschränkt regieren, die übrigen Bürger einen völlig mechanischen Gehorsam leisten müssten. Sein Aufenthalt in Sicilien brachte ihn in ein näheres Verhältniss zum älteren Dionysius (406—368). Der Schwager desselben, Dio, ein edler für Plato begeisterter Jüngling, hatte die Aufmerksamkeit des Tyrannen auf Plato gelenkt. Allein es kam zwischen Beiden bald zum Bruch. Durch seine Freimüthigkeit und die rückhaltslose Strenge seiner Urtheile regte Plato den Zorn des Dionysius gegen sich auf, und dieser wurde seines zudringlichen philosophischen Beichtvaters, den er anfangs mit Schätzen überhäuft hatte, allmälig so herzlich müde, dass er ihn eines Tags auf ein Schiff setzen liess und wieder heimschickte, Plut. Dio 5. Auf der Seefahrt wurde Plato in Aegina, wie es heisst auf Anstiftung des Dionysius, auf den Sklavenmarkt gebracht und verkauft,

beschlüssen sehen und hören sie nichts. Wahlumtriebe oder Mahlzeiten oder Trinkgelage mit Flötenspielerinnen anzustellen, fällt ihnen nicht im Traum ein. Ob sich Jemand in der Stadt wohl oder übel befindet, oder was irgend Einem von seinen Vorfahren her Nachtheiliges anhängt, das ist dem Philosophen so unbekannt, wie der Sand am Meer. Ja er weiss nicht einmal, dass er das Alles nicht weiss: denn in Wahrheit ist es nur sein Leib, der in der Stadt herumwandelt; sein Sinn, der alles das für klein und für nichts achtet, ist fern davon, und treibt sich im Himmel umher, indem er die Natur des Alls erforscht.« Auch der auf den Theätet bald folgende Politikus verhält sich nur erst kritisch-dialektisch zum Begriffe des Staats und spricht weder ein Vertrauen zu einer Besserung der politischen Dinge noch eingehendere Vorschläge zu einer solchen aus; mit bitterer Ironie wird in ihm auf die Anfeindung und Verurtheilung des Sokrates in einem besondern Abschnitte angespielt (p. 299). Im Theätet wird sie, in Einstimmung mit der in diesem Dialog allen politischen Dingen entgegengehaltenen Verachtung, am Schluss im Tone der Gleichgültigkeit (p. 210) berührt; im Meno ähnlich, aber mit scharfer Hinweisung auf die Schwierigkeit für die Staaten tüchtige Männer zu bekommen (p. 89 bis zum Schluss). Gerade diese unmuthige Abwendung vom wirklichen Leben trieb Plato zur Speculation hin, die ihm, solang er Schüler des Sokrates gewesen war, ferner stehen musste.

jedoch von dem Cyrenäer Annikeris ausgelöst (D. L. III, 29. ff.). Dem Dionysius hat er später ein Denkmal gesetzt in seiner Republik, wo die Schilderung des Tyrannen, die den Hauptinhalt des achten und neunten Buchs bildet, in vielen sprechenden Zügen an den älteren Dionysius erinnert.

Nachdem Plato im vierzigsten Lebensjahre nach Athen zurückgekehrt war, fing er an, in den schattigen Hainen (D. L. III, 7) der Akademie, eines ausserhalb Athens in der Nähe des Kolonos Hippios gelegenen Gymnasions, zu lehren und Schüler um sich zu versammeln. Eine grosse Anzahl von Menschen aller Stände und Lebensalter drängte sich zu seinem Unterricht (eine Aufzählung D. L. III, 46); unter ihnen werden Feldherrn und Staatsmänner, wie Chabrias und Demosthenes, genannt. Ueber die Art und Weise seines Unterrichts fehlen uns nähere Nachrichten; sie muss ursprünglich überwiegend dialogisch gewesen sein, da Plato auf diese Form der Darstellung im Gegensatz gegen die sophistischen Prunkreden so grossen Werth legt. Wie jedoch die Schriften Plato's einen Fortschritt von der dialogischen Darstellung zur systematischen aufweisen, so scheint Plato auch in seinen Lehrvorträgen der akroamatischen (docirenden) Methode immer näher gekommen zu sein. Man seht diess auch daraus, dass Aristoteles die Vorträge Plato's über das Gute (περὶ τἀγαθοῦ) nachgeschrieben hat; ein Nachschreibheft, das sich unter Aristoteles' Werken bis auf Simplicius erhalten hat [5])

Eine Episode in Plato's späterem Leben bildet seine zweite und dritte Reise nach Syrakus. Er unternahm sie auf Veranlassung seines Freundes und Verehrers Dio, zu dem Zweck, den — inzwischen (368) zur Herrschaft gelangten jüngeren Dionysius, Dio's Neffen, philosophisch zu bilden und wo möglich auch moralisch zu bekehren. Vielleicht verfolgte er dabei, wie der siebente der platonischen Briefe andeutet, den weitern Zweck, sein politisches Ideal in Syrakus zu verwirklichen, und durch philosophische Erziehung des jungen Tyrannen Philosophie und Herrscherthum in Einer Hand zu vereinigen [6]). Allein dieses

5) Brandis, de per ditis Aristotelis libris de ideis et de bono. 1823.
6) Vgl. Plat. Leg. IV, 709 f.: »Gebt mir einen jungen Tyrannen,

Experiment einer Fürstenbekehrung scheiterte gänzlich. Voll getäuschter Hoffnung kehrte Plato von beiden Reisen nach Athen zurück.

Plato blieb bis in sein hohes Alter im Besitze seiner geistigen und körperlichen Rüstigkeit. Cicero's Angabe, er sei schreibend gestorben [7]), ist vielleicht nicht buchstäblich zu verstehen, berechtigt aber immerhin zu dem Schlusse, er sei bis an sein Ende schriftstellerisch thätig gewesen. Namentlich wird überliefert, man habe bei Plato's Tode auf einer Wachstafel den Eingang der Politik vielfach umgearbeitet gefunden, D. L. III, 37.

In seinen letzten Lebensjahren soll Plato's Ansehen in der Schule etwas abgenommen haben, es sollen Spaltungen unter seinen Schülern eingetreten sein. Aristoteles, wird erzählt, fieng an, sich einen eigenen Kreis von Zuhörern zu bilden und Plato's Lehre zu bestreiten, was zu ärgerlichen Reibungen geführt habe, D. L. V, 2. Vgl. hierüber unten § 32.

Plato starb im Jahr 347 vor Chr., im 81sten Lebensjahre, nach Seneca (Ep. 58) an seinem 82sten Geburtstage. Bestattet wurde er auf dem Keramikus in der Nähe der Akademie, wo noch Pausanias sein Grabmal sah (I, 30, 3).

Die Schriften Plato's sind vollständig auf uns gekommen. Es sind 44 Werke in 64 Büchern, die unächten Schriften mitgezählt. Ihre Darstellungsform ist die dialogische. Man darf diese Form nicht für eine zufällige Hülle oder äusserliche Zierrath der platonischen Philosophie ansehen, sondern sie hängt mit der Tendenz derselben aufs innigste zusammen. Schon Sokrates hatte entschieden die Absicht gehabt, nicht Lehren mitzutheilen, sondern zu selbsteigener Auffindung der Wahrheit anzuleiten. Zu dem gleichen Zweck bedient sich Plato der

---

mit gutem Gedächtniss und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, mannhaft und grossartig gesinnt (μεγαλοπρεπής), dabei so glücklich, dass zu seiner Zeit ein tüchtiger Gesetzgeber lebte und durch einen günstigen Zufall zu ihm geführt würde, so wäre von Seiten der Gottheit fast Alles geschehen, was nöthig ist, um einen Staat im höchsten Grade glücklich zu machen.«

7) Cic. de sen. 5: placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus.

dialogischen Darstellungsform. Er will seinen Schriften so viel möglich die Vortheile der mündlichen Wechselrede zuwenden, er will den Leser zu selbstthätigem eigenem Mitdenken und Mitverfolgen der begonnenen Untersuchung, kurz zu wahrem Verständniss hinführen. Plato's dialogische Methode verbindet also mit dem Zweck einer objectiv wissenschaftlichen Darstellung des Systems zugleich den Zweck einer Heranbildung des Subjects zum Begreifen desselben. Eben diese Verschmelzung des wissenschaftlichen und des epagogischen Elements macht die Eigenthümlichkeit der platonischen Methode aus. Sokrates hatte nur den Zweck gehabt, das philosophirende Subject zum philosophischen Denken und Leben zu erziehen; Aristoteles umgekehrt verfolgt den Zweck, sein System systematisch zu entwickeln; Plato verbindet beides: die epagogische Erhebung des Subjekts zur Idee und die constructive Entwicklung der Idee ist bei ihm in eine und dieselbe philosophische Thätigkeit verschlungen.

Für das Verständniss der platonischen Schriften ist der Gesichtspunkt festzuhalten, dass sie nicht, wie etwa die aristotelischen, ein fertiges System in seinen verschiedenen Theilen darstellen, sondern einen organischen Fortschritt, eine steigende Reife und Vertiefung aufweisen; und zwar ist dieser Fortschritt nicht blos ein methodischer, wie Schleiermacher annimmt, sonderr ein Fortschritt des Philosophen selbst, d. h. Plato hat nicht blos um des Lernenden willen, aus pädagogischen Motiven, um das Verständniss zu erleichtern, diese aufsteigende Stufenfolge eingehalten, sondern seine eigene philosophische Denkweise war in fortschreitender Entwicklung, beziehungsweise Umwandlung begriffen, so dass jeder Dialog oder mitunter jede Gruppe näher zusammengehörender Dialogen eine höhere und reifere Entwicklungsstufe seiner Philosophie darstellt (K. Fr. Hermann's Geschichte und System der platonischen Philosophie I. 1839).

Diese Entwicklung theilt sich in drei Hauptperioden, welche sich wesentlich von einander unterscheiden.

In der ersten Periode ist Plato noch Sokratiker. Die Gespräche dieses Zeitraums, noch zu Lebzeiten des Sokrates

geschrieben [8]), sind, obwohl schon wissenschaftlicher gehalten als die xenophontischen, das ächte Gegenbild der sokratischen Wirksamkeit und Methode nach ihrer negativ dialektischen oder kritischen Seite (S. 129), sie sind insgesammt ἐλεγκτικοί. Ihr Inhalt ist der: vermeintliches Wissen als das, was es ist, als Nichtwissen, aufzuzeigen; es treten in ihnen Personen auf, welche irgend etwas zu wissen, wohl zu verstehen, irgend etwas erklären, behaupten, lehren zu können meinen, aber von Sokrates des Gegentheils überführt werden; die Gespräche scheinen daher resultatlos zu endigen; aber ihr Zweck und ihr Ergebniss ist eben diess, zu «überführen», zu zeigen, dass die Leute diess und Jenes nicht wissen, dass somit ein wirkliches Erkennen der Dinge nicht so verbreitet und nicht so leicht ist, als man etwa glaubt, Zweck und Ergebniss ist, auf so vielfaches Nichtvorhandensein wirklichen Wissens und auf die Schwierigkeit des Gelangens zu demselben, von welcher die Meisten noch gar keine Ahnung haben, aufmerksam zu machen, und zugleich, sofern Sokrates der den Beweis hievon Führende ist, ihn als den Mann darzustellen, der bis jetzt unter Allen, die für Weise gelten, allein wisse und lehren könne, wie man wirklich zu einem Wissen zu gelangen vermag. Ausgeschlossen ist dabei nicht die Mitabsicht, mittelst der Erörte-

---

8) Auch Zeller nimmt diess, obwohl nicht ohne alle Bedenken, an (II, 450 f.). Das Gleiche hat sich auch später, z. B. bei Schülern von Kant und Fichte, wiederholt. Der Unterschied ist allerdings vorhanden, dass Plato nicht blos im Geist und Sinn seines Lehrers schreibt, sondern diesen selbst auftreten lässt. Allein eben durch Sokrates war der Dialog die wesentliche Form für philosophische Mittheilung geworden; und, wenn Plato seinen Lehrer selber reden lässt, so hat diess seinen Grund darin, dass die Absicht P.'s wesentlich auch die war, Sokrates als den einen und alleinigen Meister dialogischer und dialektischer Weisheit seinen Zeitgenossen in lebendiger Veranschaulichung vor Augen zu stellen. Zugleich sagte diess Plato's künstlerischem Sinne zu. Er thut damit nichts Anderes in schriftstellerischer Form, als was er und andere Schüler des Sokrates auch in mündlichem Verkehr zu thun längst begonnen hatten (Apol. p. 23, c: οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες, οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων, αὐτόματοι χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις με μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν. Als Plato seinen Lysis vorlas, sagte Sokrates: Herakles, wie viel hat der junge Mann über mich gelogen! D. L. III, 35.

rung der zum jedesmaligen Thema des Dialogs gewählten Gegenstände oder Wissensfragen diese selbst auch sachlich nach irgend einer Seite hin zu beleuchten und etwas über sie aufzustellen, und ebenso ist nicht ausgeschlossen die Tendenz, neben der Meisterschaft des Sokrates im Erkennen auch seine heilsame ethisch-pädagogische Wirksamkeit auf Jung und Alt hervortreten zu lassen. Und zwar geschieht diess Alles theils gegenüber von Wissbegierigen und Wissensfreunden überhaupt (Laien), theils gegenüber von Sophisten. Der Lysis discutirt in der angegegebenen Weise Wesen und Grund der Freundschaft (schon mit Beziehung auf von Andern versuchte Erklärungen desselben p. 214. f.), der Charmides (mit Kritias als Hauptunterredner) den Begriff der σωφροσύνη (unter deren verschiedenen zur Verhandlung kommenden Definitionen besonders die beachtenswerth ist, sie sei das Wissen von dem, was man weiss und dem, was man nicht weiss, das Bewusstsein über Wissen und Nichtwissen p. 41. ff.), der Laches den der Tapferkeit; der grössere Hippias untersucht sachlich sehr eingehend den Begriff des Schönen, der kleinere eine S. 115 und 148 schon erwähnte ethische Frage[9]). Im Protagoras endlich stellt Plato Sokrates und die ersten Sophisten des Zeitalters (Protagoras, Prodikus, Hippias) einander gegenüber nicht in Betreff specieller Wissensprobleme (wie in den zwei Hippiasdialogen), sondern in Beziehung auf die praktische Haupt- und Grundfrage: wer sind die wahren Lehrer der Weisheit, Sokrates oder die Sophisten? Mittelst einer ausführlichen Discussion theils über die wahre Wissensmethode, theils über den Satz, dass alle Tugend ἐπιστήμη ist, wird erwiesen, dass die Matadore der

9) Schwegler hielt die beiden Hippias für unächt. Der kleinere ist in neuerer Zeit mit Rücksicht auf aristotelische Beziehungen auf ihn restituirt worden (Zeller II, 392 f.); mehr noch verdiente diess der grössere wegen seiner umfassenden und scharfen Behandlung des Begriffs des Schönen. Dass er wenig erwähnt wird, kann seinen Grund darin haben, dass ästhetische Untersuchungen, wie er sie anstellt, für die Schriftsteller folgender Zeiten wenig Interesse hatten. Vgl. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten I, 59. Später als der kleinere ist er allerdings wahrscheinlich, da die 3 Definitionen: καλόν = ὠφέλιμον p. 296, = ἡδύ p. 298, = ὠφέλιμον und ἡδύ p. 303, auf Aehnliches im Gorgias (p. 475. 499) vorausdeuten.

Sophistik wohl den Willen haben die Tugend zu lehren und die unerlässliche Wichtigkeit der ἐπιστήμη für das praktische Leben anzuerkennen, dass sie aber trotz ihrer langen schönen Reden über die Tugend nicht wissen, was sie ist und wie alle Tugenden darin eins sind, dass sie ἐπιστήμη sind, sondern die Erkenntniss hievon erst bei Sokrates lernen müssten; Sokrates weiss, was Tugend ist, und weiss mittelst der klaren Form der Belehrung durch Frage und Antwort (διαλέγεσθαι) auch Andere zu diesem Wissen zu bringen, die Sophisten aber wissen beides nicht [10]); in und mit dieser ἔλεγξις der Sophisten ergibt sich in diesem Dialog zugleich eine positiv sachliche Entwicklung der Lehre des Sokrates vom Wesen der ἀρετή (= ἐπιστήμη) und mehrerer wichtiger Folgerungen derselben, z. B. dass Niemand ἑκὼν ἁμαρτάνει (vgl. S. 149).

Den Uebergang zur zweiten Periode bildet eine Reihe apologetisch-polemischer Schriften, hervorgerufen durch die Anklage und Verurtheilung des Sokrates und durch die auch nach derselben wohl noch fortdauernde Anfeindung der sokratischen Philosophie in Athen; in ihnen wird Inhalt und Ton ein unterscheidend anderer als bisher, die dialektische Form bleibt (z. Th. selbst in der Apologie), aber sie wird zum Gefäss für positive ethische Anschauungen und Lehren, welche nach verschiedenen Seiten hin mit grossem Ernst und Nachdruck ausgesprochen werden. Der Euthyphron, auf die Anklage des Sokrates Bezug nehmend, behandelt in der bisherigen negativ dialektischen Weise den Begriff der Frömmigkeit; er ermangelt aber nicht, auf das Verwundersame der Anklage eines Mannes wie Sokrates wegen Gottlosigkeit, auf die in Vergleich mit der gewöhnlichen weit würdigere Ansicht des Sokrates von der Gottheit, auf den Ernst um die Wahrheit, der seinen dialektischen Erörterungen zu Grund liege, hinzuweisen. Nach dem Tode des Sokrates sind geschrieben die Apologie und der Krito, welcher darlegt, wie Sokrates die unbedingte Pflicht, dem Gesetze des Staates zu gehorchen auch wenn man darunter leidet und nie Unrecht mit Unrecht zu vergelten, erweist und hienach handelt. Verwandt mit ihm

10) Vgl. Bonitz, platonische Studien, S. 237 ff. 268.

ist der Gorgias (vgl. S. 113), wohl bald nach Plato's Rückkehr aus Megara geschrieben; seinen Höhepunkt bildet die Widerlegung der alles Recht und alles Gute umstürzenden Lehre (S. 103), dass von Natur der Stärkere die Befugniss habe, zu thun, zu nehmen und zu geniessen, was ihm beliebt, und die Nachweisung der Vollberechtigung des φιλόσοφος von dem widersittlichen Treiben der Gegenwart sich fern zu halten (vgl. S. 175).

Die zweite Periode befasst die Gespräche, in welchen Plato, sich zur Speculation erhebend, aber das sittlich Verwerfliche der herrschenden Gesinnungen und Zustände immer noch mit strenger Kritik beleuchtend (S. 175 f.), die Sokratik zur Ideenlehre fortbildet. Er sucht, gegenüber der alles feste Sein und Erkennen leugnenden und nur sinnliches Empfinden und Vorstellen zugebenden Lehre des Protagoras und der Herakliteer und gegenüber der abstrakt leeren Auffassung des durch das Denken zu erfassenden reinen Seins bei den Eleaten und Megarikern, ein Gebiet objectiver, schlechthin gewisser und nicht sinnlicher, sondern geistiger, intelligibler Erkenntniss und Realität zu gewinnen; dieses findet er in den über alles Sinnendasein erhabenen ewigen Ideen der Dinge, in welchen er die sokratischen γένη τῶν ὄντων und das eleatische reine Sein in eins zusammenschmilzt. In diese zweite Periode gehört einmal der Theätet, um 394 geschrieben[11]); er bespricht die Frage, was ἐπιστήμη sei, noch negativ kritisch gegen Protagoras u. A., aber bereits z. B. mit Hinweisung darauf, dass nicht die Sinne, sondern die ψυχή das Erkennende sei, und dass es sich im Erkennen handle um Erfassen des Seins (der οὐσία), nicht des sinnlichen Scheins, und des Allgemeinen, κοινόν (γένος), nicht des Einzelnen, über welches letztere die αἴσθησις nicht hinauskommt. Ihm reiht sich an der Sophistes (S. 175), in welchem die Lehre von den Ideen als dem wahren Sein als fertige erscheint und die φιλοσοφία als die auf Letzteres gerichtete Wissenschaft der Trugweisheit der Sophisten gegenübergestellt wird; an den Sophistes schliesst sich unmittelbar an der ihm in Methode und Behandlung ganz verwandte Politikus; in beiden Gesprächen ist nicht mehr Sokrates, sondern ein »Fremd-

11) s. hierüber Zeller II, 353 f. Vgl. ob. S. 175.

ling aus Elea« der Wortführer, und zwar so, dass er das eleatische System in das platonische hinüberleitet, indem er zeigt, dass das eleatische Sein, ohne an seiner Realität einzubüssen, recht wohl ein Vieles (eine Vielheit von Ideen oder γένη der Dinge) sein kann. Dem Inhalte nach steht dem Sophistes nahe der Parmenides, ein schwieriges, fast räthselhaftes Werk Plato's. Während im Sophistes die Weiterbildung der eleatischen Lehre mit Entschuldigungen an Parmenides darüber vorgebracht wird, dass man weiter gehe, als er gewollt (p. 241 f.), tritt dieser nun selbst auf mit einer Erörterung, welche von der in jenem Gespräch gegebenen Nachweisung der Ideen als des wahren Seins zunächst fortschreitet zu der Betrachtung des Verhältnisses der Ideen zu den Sinnendingen, deren γένη (Gattungsbegriffe) sie sind, und ihres Verhältnisses zum Menschen: gibt es Ideen von Allem, was in der Sinnenwelt existirt, und kann der Mensch sie erkennen, da sie über die Sinnenwelt erhaben sind? P. erklärt, dass diese Fragen zu bejahen seien, trotz mancher Schwierigkeiten, welche sie in sich schliessen, und geht dann weiter zu einer zweiten Erörterung, welche eine Probe davon geben will, in welcher Weise oder Methode man zur Lösung der schwersten dialektischen Probleme vorgehen soll; diese Methode besteht darin, nicht blos etwas Bestimmtes, das uns als wahr erscheint, als wahr zu setzen, sondern auch das Gegentheilige als eine an sich mögliche Voraussetzung anzunehmen, und dann von hier aus zu untersuchen, was aus beiden Voraussetzungen sich ergebe; diese Methode des Prüfens einer Thesis an den aus ihr resultirenden Konsequenzen führt P. durch an dem Begriff des Eins (während im Sophistes der andere eleatische Grundbegriff, der des Seins, zum Ausgangspunkt genommen war), er zeigt: 1) wenn man blos »Eines« annimmt, so hat man daran einen ganz und gar inhaltlosen Begriff, ein leeres Wort, somit nichts Seiendes und nichts Erkennbares; 2) wenn man dem Einen das Sein zuschreibt und darauf reflektirt, was in diesem Attribut des Seins wirklich gedacht ist, so ergibt sich das Gegentheil, es ergibt sich der Begriff eines Realität in sich enthaltenden, alle Fülle der Existenz und der Qualität in sich befassenden, somit auch erkennbaren Einen; 3) wenn es kein Eins, sondern blosses Sein ohne alle Einheit gibt, so

ergibt sich eine blosse Masse von Sein, eine schlechte chaotische Unendlichkeit, innerhalb welcher nichts Einheitliches, Bestimmtes, Unterschiedenes, kein fester Punkt von Existenz ist, welche somit in Wahrheit keine Realität hat und ebenso auch vom Erkennen nicht erfasst werden kann, kurz: hebt man die Einheit auf, so hebt man auch das Sein auf; diese ganze Erörterung, obwohl scheinbar nur als eine Probe der wahren Methode des Philosophirens gegeben und in keinem positiv abschliessenden Endergebniss zusammengefasst, scheint sagen zu zu wollen, der eleatische Begriff des Eins bleibe allerdings, wie Nr. 3 gezeigt wird, nothwendig Grundbegriff des Denkens, aber er könne nicht blos in der abstrakten Negativität, die in Nr. 1 erscheint, genommen, sondern auch konkret (Nr. 2) gefasst werden, als Einheit, welche Einheit des Unterschieds, nicht des Nichtunterschieds ist, als seinerfülltes, alle Art von Realität umschliessendes Eins; so umgestaltet habe auch das eleatische Prinzip seine volle Wahrheit [12]), ebenso aber auch die (platonische) Idee, welche auch nicht abstraktes Eins, sondern bestimmter Begriff ist, der eine Mehrheit von Dingen unter sich befasst und sie zur Einheit einer Gattung vereinigt. In die zweite Periode gehört ausserdem der Meno, wegen einer Anspielung auf ein geschichtliches Ereigniss des Jahrs 395 p. 90 A (s. die Ausll.) nicht vor dieser Zeit verfasst; in diesem Dialog wird die im Protagoras nur der Prahlerei der Sophisten mit ihrer Kunst des Tugendunterrichts hypothetisch gegenübergestellte Bezweiflung der Lehrbarkeit der Tugend durch Unterricht positiv aufgestellt, dagegen aber auch die Lehre zum ersten Male vorgebracht, dass die Seele als unsterbliches, oft-

12) Während Parmenides den Begriff des Seins an die Spitze stellte (S. 89 ff.), hatte wohl Zeno den des Eins zum primären gemacht, wie seine hauptsächlich gegen Alles, was Vielheit ist, gerichteten Beweise vermuthen lassen. Daher ist im Dialog Zeno dem Parmenides beigesellt; das ganze Gespräch geht von einer Schrift Zeno's gegen die Vielheit aus; und bezeichnend für die den Eleatismus über sich selbst hinausführende Tendenz des Dialogs ist hiebei der Umstand, dass Zeno aus seiner Schrift gegen die Vielheit sich wenig macht, indem er erklärt, er habe sie nur aus jugendlicher Streitlust verfasst, und sie sei ohne seinen Willen in die Oeffentlichkeit gekommen (p. 128). — Ueber Zweck und Aechtheit des Dialogs vgl. Planck, Bedeutung und Aechtheit des P. Jahrb. für klass. Philologie 1872, H. 7. 8.

mals geborenes Wesen in den Zeiten früheren Lebens auf der Erde und in der Unterwelt (womit die Seelenwanderungslehre des Parmenides S. 94 verglichen werden kann) alles Existirende bereits kennen gelernt habe, dass daher alle sogenannte μάϑησις vielmehr ἀνάμνησις sei, und dass (ebendarum) der Mensch auch ohne ἐπιστήμη, die durch Lehre und Lernen erlangt wird, im Besitze der richtigen Einsicht und damit der Tüchtigkeit und Tugend im Handeln sein könne. Dem Theätet und dem Sophistes kann zur Seite gestellt werden der Kratylus, der die Frage, ob die Benennungen der Dinge in der Sprache φύσει oder νόμῳ seien, in theils ernster, theils heiterer Polemik gegen die protagoreische und heraklitische Erkenntnisslehre behandelt, dass auch in der Sprache keine Willkür, sondern Wahrheit sei beweist, und dass es überhaupt wahre Erkenntniss gebe erhärtet. Verwandt ist den Hauptgesprächen dieser Periode auch der Euthydemus, welcher mit viel Scherz, aber weniger Geist und Schärfe, als wir sonst es bei P. gewohnt sind, Sokrates den Sophisten geringern Schlags (S. 109) als den Mann gegenüberstellt, dem es mit der Bildung der Menschen zur Einsicht und Tugend ernst ist; zugleich wird Sokrates darüber gerechtfertigt, dass er überhaupt mit Leuten von so abenteuerlich hohler Eristik sich einlässt; das Ganze eine Verwahrung P.'s dagegen, dass man die sokratische Philosophie und Schule mit irgend welcher sophistischen Richtung in Eins zusammenwerfe.

In den Gesprächen der dritten Periode hat Plato vom Gesichtspunkt der Ideenlehre aus, welche von jetzt an als anerkannt vorausgesetzt wird, sowie unter Anlehnung an pythagoreische Lehren, die concreten Sphären der Ethik und Physik umfassend und mit der Tendenz, die einzelnen Disziplinen zur Totalität eines Systems zu verknüpfen, bearbeitet. Sein Genius entfaltete jetzt, der Fesseln der altsokratischen und eleatischen Dialektik entledigt, seine Schwingen zu freiem Flug und bewegte sich nach allen Regionen hin in der ihm angeborenen jugendlichen Frische; das Dialogische wird blos belebende Form des Vortrags und macht vielfach längern Expositionen und Reden Platz; die Darstellung wendet sich an die Oeffentlichkeit, nicht mehr an den engen Kreis der Schule; die Begeisterung für das Höchste tritt ungehemmt hervor und ergiesst

sich in Glanz und Anmuth dichterisch-phantasievoller, zugleich mit Salz der Ironie und Kraft treffender Gleichnisse reich durchwürzter Rede; die Strenge der wissenschaftlichen und ethischen Forderungen bleibt, aber Haltung und Ton sind, — weil der Philosoph sich mit dem Leben wieder ausgesöhnt (S. 175) und die Befriedigung einer in sich vollendeten und dem eigenen Geistesdrange vollkommen zusagenden Weltanschauung gefunden hat, — nun wiederum ganz andere, als sie in der Epoche seit Sokrates' Tode fast durchgehends gewesen waren: alter Unmuth ist vergessen, Sokrates und Aristophanes sitzen als heitere Tischgenossen zusammen, die Hedonik wird in dem ihr gewidmeten Gespräch mit gemüthlichem Behagen widerlegt, das demokratische Unwesen wird gleichfalls mit heiterer Satire abgeschildert (Rep. p. 557. 562 f.), dass das Volk besser ist als seine Leiter und Verführer anerkannt (ebd. p. 499 f.); nur diese und ihr Gegenbild, die Tyrannen, werden noch mit der gleichen Schärfe wie früher behandelt, indess auch Männern sophistischer Richtung die Hand des Friedens gereicht (Rep. p. 498). In diese Periode fallen der Phädrus und das Symposion, die gleichsam als Vorwort zu den Schriften dieses Zeitraums anzusehen sind [13]; beide haben ihren Gipfelpunkt

13) Dass der Phädrus nicht, wie Schleiermacher wollte, in Plato's Frühzeit zu setzen ist, geht aus p. 274 ff. hervor, wo Plato die Abfassung von Schriften für blosse Spielerei erklärt gegenüber der lebendigen Mittheilung durch Rede und Wort und nur diess als nebenhergehenden Nutzen des Schreibens gelten lässt, »sich selbst einen Vorrath von Erinnerungen zu sammeln für das vergessliche Alter.« So spricht kein schreibfreudiger Jüngling (als was der junge P. durch seine vielen Erstlingsschriften sich erweist), ein solcher denkt noch nicht an das Sammeln für ein trübseliges Alter; auch kann nur der, welcher im Schreiben selbst schon Tüchtiges geleistet, mit Vollberechtigung von ihm als blosser παιδιά reden. Ueber die Gründe, mit welchen Usener (Abfassungszeit des Ph. im Rhein. Museum XXXV, S. 131—151) die Verlegung des Phädrus ins Jahr 402 hinauf vertheidigt, s. Susemihl in den Jahrbb. f. Phil. und Pädag. 1880, S. 707 ff. Das Jugendartige (μειρακιῶδες), das man schon vor Alters (D. L. III, 38) im Phädrus fand, erklärt sich aus der Jugendlichkeit des platonischen Geistes und aus der erhöhten und frohen Stimmung, mit welcher er nach vollendeten Zeiten mühsamen Suchens und Forschens mit seinen nunmehr erarbeiteten Ideen vor die Welt hintrat; der dithyrambische Schwung (der zudem nicht ohne Selbstironie ist, p. 235. 237 f. 241 f. 244. 257 ff. 262 f. 265. 278,

in der Hinweisung auf die Erhebung des Geistes über das Irdischsinnliche zu der Welt der Idee als dem Höchsten und

---

vgl. Susemihl S. 718) war die rechte Redeform bei dem Gegenstande des Ganzen, welcher der Eros, die Liebe zum Schönen ist; wie erglüht selbst der nüchternste unter den Nüchternen, Xenophon, da er im Gastmal auf den Preis dieses Gottes kommt! Auf ein gereifteres Alter weist hin die Leichtigkeit, die von aller dialektisch breiten Umständlichkeit der früheren Dialoge freie Meisterschaft stoffbeherrschender Behandlung, insbesondere der mit wenigen Strichen prächtig gegebene Grundriss der wahren Redekunst (p. 271—273). Ueber Weiteres vgl. Pluntke, Plato's Urtheil über Isokrates 1871, S. 7 ff.: »Die Diktion des Dialog Phädrus ist zwar von der sokratischen Einfachheit entfernt und erinnert an den Dichter Plato; aber deshalb braucht man nicht in dem Verfasser den angehenden Philosophen zu erblicken, sondern darf vielmehr den philosophirenden Dichter, eine durch den Stoff hervorgerufene Reminiscenz (Wiederaufnahme) der frühern Dichtungsversuche P.'s erkennen. Der ganze Inhalt setzt langes Studium des Wesens der Rhetorik voraus. Ein anderer Grund [Ph. nicht zu früh zu setzen] ist die frühere Entstehung des Gorgias. Im Gorgias wird nur der praktische Einfluss der Rhetorik behandelt, nicht aber ihr wissenschaftliches Fundament, sie desshalb mit vernichtender Wucht angegriffen und geradezu als Schmeichelei verworfen. Im Ph. dagegen zeigt sich offenbar eine grössere Ruhe und eine nicht allzu negirende Polemik; diese grössere Objektivität und dies Vertiefen in das innere Wesen der Rhetorik weist jedenfalls auf eine spätere Zeit als der Gorgias. Der Inhalt des Phädrus, in dem P. die letzten Gründe seiner eigenen philosophischen Ansicht ihrem ganzen Umfange nach auseinandersetzt, passt für die Zeit am besten, in der er nach der Rückkehr von seinen Reisen den Plan öffentlich zu lehren gefasst hatte und im Begriff war ihn auszuführen. Setzt er doch auch gerade hier ausdrücklich den schriftlichen Abfassungen, welche keine Gewalt über die Gemüther hätten (p. 274), die Kraft und Macht des lebendigen Unterrichts entgegen, der sich tief in die Seelen der Zuhörer einprägt. Unmöglich konnte dies P. zu einer Zeit sagen, wo er noch nicht mündlich auftrat, sondern erst am Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit stand« [z. B. zu Lebzeiten des Sokrates]. Ueber den Meno (S. 185) geht der Phädrus hinaus durch seine Lehre von der dereinstigen himmlischen Präexistenz der Seele, welche an die pythagoreisch-empedokleische Lehre erinnert (vgl. Zeller I, 418). — An Isokrates konnte P., selbst wenn er im Euthydemus ihn wegen seiner Abneigung gegen die Philosophie getadelt hatte (p. 304 ff. vgl. ob. S. 186), jetzt, da er bei seinem Hinaustreten an die grössere Oeffentlichkeit Anknüpfungspunkte suchen mochte, recht wohl eine freundliche adhortatio richten (Phaedr. p. 278 f.). Selbst der Mann im Euthydemus ist mit viel Wohlwollen behandelt (p. 306): »verzeihen muss man Solchen und ihnen nicht zürnen...., denn man muss Jeden lieben, der nur irgend etwas vernünftig behan-

Alleinwahren, das es für ihn gibt. Ferner gehört in diese Zeit der Dialog Philebus, die Frage behandelnd, ob Einsicht oder

delt und mit Ernst durcharbeitet« (vgl. Pluntke, S. 13 ff.). Zudem aber kann der Euthydemus (in welchem Sokrates als Greis auftritt) nach dem Phädrus geschrieben sein (vgl. Susemihl, S. 722). Die Beziehung auf Helena Phaedr. p. 243 weist vielleicht hinüber auf des Isokrates Encomium Helenae (besonders § 64), das wahrscheinlich nach 393 verfasst ist (vgl. Blass, attische Beredsamkeit II, 17): die in diese Zeit fallende Abwendung des Isokrates von Prozessreden zu höhern Themen, wie die Helena, mochte in Plato trotz I.'s Angriff auf Plato's frühere Lehre von der Einheit der Tugenden (Hel. 1) die Hoffnung erwecken, dass er für die Philosophie nicht verloren sei (p. 279, a: es wäre nicht zu verwundern, wenn er προϊούσης τῆς ἡλικίας περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων, ἔτι τε ἐὰν αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα (Prozessreden), ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα). Auch das beruhigte Urtheil über den im Gorgias (p. 155 ff.) aufs Heftigste angegriffenen Perikles (Phaedr. p. 269 f.) und das Zurücktreten des »Nestor« Gorgias in eine schon vergangene alte Zeit gegenüber den jüngern Rhetoren Polus, Thrasymachus u. A. (p. 261. 267) weist auf eine spätere Abfassung, als z. B. die des Gorgias und des Meno. Ueber das Verhältniss des Isokrates zu Sokrates s. Schröder, quaestiones Isocrateae, S. 1—41. Pluntke, S. 55 ff. Blass, attische Beredsamkeit II, S. 11. 173, über das zu Plato ebd. S. 29 ff. Noch in der Rede περὶ ἀντιδόσεως, einer Selbstvertheidigung des I. gegen Tadler und Ankläger, die er c. 353 im Alter von 82 Jahren schrieb, knüpft I. an Plato's Apologie unverkennbar an (Blass ebd. S. 40. 282), und in seinem Briefe an den Tyrannen Dionysius (c. 369) sagt er § 3 über den Nachtheil schriftlicher Mittheilungen gegenüber von mündlichen: »wenn etwas von dem Gesagten missverstanden oder nicht geglaubt wird, kann der, welcher selber gegenwärtig ist, diesen beiden Uebelständen abhelfen (ἐπήμυνεν); wenn aber so etwas bei dem blos Geschriebenen vorkommt, so fehlt es an dem, der berichtigen könnte (οὐκ ἔστιν ὁ διορθώσων); denn weil der Schreiber ferne ist, hat das Geschriebene Niemand zur Unterstützung (ἔρημα τοῦ βοηθήσοντός ἐστιν); ganz ähnlich sagt Plato Phaedr. p. 275, e: die geschriebene Rede, wenn sie angegriffen oder beschimpft wird, τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς (sie selbst) γὰρ οὔτ' ἀμύνεσθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.

Das Symposion ist nach einer unzweideutigen Anspielung p. 193, a auf die 385 oder 384 erfolgte Zerreissung der Stadt Mantinea in kleine Dorfgemeinden bald nach diesem Ereigniss geschrieben (Ueberweg, Zeitfolge plat. Schr. S. 219 f. Zeller II, S. 465); der Phädrus c. 387, als Plato in Athen öffentliche Stellung als Lehrer der Philosophie und damit auch, wie der zweite Theil des Dialogs zeigt, der wahren auf philosophische Dialektik und Psychologie gegründeten Beredsam-

Lust das höchste Gut sei, das Werk über die Republik, der Timäus, Darstellung der platonischen Lehren von der Entstehung und Gestaltung der Welt, und der Kritias, nicht vollendete Fortsetzung des in der Einleitung zum Timäus (p. 20—26) begonnenen Mythus oder Romanes vom Kriege zwischen Altathen und dem Inselstaat Atlantis.

Auf die drei Hauptperioden des platonischen Schaffens folgt noch als vierte die Spätzeit des Philosophen, in welcher er sich noch weit mehr als bisher der pythagoreischen Lehre angeschlossen hat (s. Zeller II, 805 ff.). Aus ihr stammen die zwölf Bücher über die Gesetze, in welchen Plato seinem in der Republik dargestellten Staatsideal ein zweites von den empirischen Staatsformen weniger abweichendes nachfolgen liess, erst nach 356 geschrieben[14]), grossartig durch die Begeisterung und den Ernst, womit der greise Philosoph für die sittliche Reinigung und Läuterung der Menschheit seine Stimme erhebt, szs. Plato's Testament an die Nachwelt, das Gediegenste, was das klassische Alterthum in ethischem Gebiete hervorgebracht hat [15]).

---

keit zu nehmen begann. Wenn man einmal sich durch den Schein des μειρακιῶδες nicht zu der Annahme bestimmen lässt, dass Plato wohl schon als μειράκιον die Ideenlehre und den ganzen im Phädrus mit ihr verknüpften Göttliches und Menschliches grossartig umfassenden Gedankengehalt besessen, dass er sodann Jahre lang von all Dem geschwiegen, sich mit formaler sokratischer Begriffskatechese begnügt, in Vergleich mit Phädrus inhaltsarme Dialoge in Menge geschrieben habe, welche (um einen Ausdruck Schleiermachers in der Einleitung zum Lysis zu verwenden) um die Sonne des Phädrus als Planeten oder vielmehr Trabanten bescheiden dürftiger Natur sich bewegt hätten (während an sich selbst, d. h. nicht in falsche Nähe zum Phädrus gebracht, diese Lysis, Charmides u. s. w. ganz respectable Sterne am Himmel platonischen Geistesschaffens sind), — kurz: wenn man den Phädrus einmal in spätere Jahre setzt, dann ist kein Grund dagegen vorhanden, ihn der Zeit völliger Reife des Philosophen zuzutheilen, und ihn als das Werk zu betrachten, mit welchem die Sonne eben dieser Höhenepoche des platonischen Geistes in ihrem vollen Glanze aufgeht, zu der er sich, in den Arbeiten der Jahre 399 bis 390 und darüber, allmälig emporgerungen hatte.

14) Susemihl, Einleitung zur Uebersetzung der νόμοι, S. 974.

15) »Platonisches System« wird mit Recht die in den Schriften der zweiten und dritten Hauptperiode vorliegende Gestalt der pla-

§ 27. Eintheilung der platonischen Philosophie [1].

Eine Eintheilung seiner Philosophie hat Plato nirgends aufgestellt. Er hatte auch keine Veranlassung dazu, da er seine Philosophie nicht in rein systematischer Form dargestellt hat. In der That aber lässt sich eine dreitheilige Gliederung seiner Philosophie nicht verkennen. Auf dieselbe weist schon die bereits im Alterthum herrschende Ansicht hin, Plato zuerst habe das System der Philosophie vollendet, indem er zu Physik und Ethik eine neue Wissenschaft, die Dialektik, hinzugefügt habe [2]). Diese Ansicht ist richtig, sofern erst Plato die von den spätern Eleaten, von den Sophisten und von Sokrates begonnene Dialektik wissenschaftlich ausbildete. Die Dialektik ist jedoch bei Plato nicht blos ein integrirender, sondern geradezu der grundlegende Haupttheil der Philosophie geworden, die Wurzel, aus der Physik und Ethik erst hervorgehen sollen. Da die Dreitheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik seitdem stehend geworden ist, da sie von Plato's Schüler Xenokrates gebraucht und von Aristoteles als bekannt voraus-

tonischen Lehre genannt. Diese ist es, welche Plato selbst nach allen Seiten hin vollständig ausgebildet, und welche auf die Entwicklung der Philosophie, ja weiterhin auf die der ganzen Geistesbildung der Menschheit, wesentlich eingewirkt hat. Die Schriften der ersten und der vierten Periode kommen nur subsidiär in Betracht. Zweifelhaft sind die zwei Dialoge Ion, Gespräch mit einem Rhapsoden, der zwar nur den Homer inne hat, diesen aber vollkommen zu verstehen und ebendarum, weil Homer über Alles redet, selber Alles zu kennen und zu wissen meint, Zurückweisung der Ansprüche der Rhapsoden und Dichter auf das πάντα εἰδέναι, Verweisung derselben auf das ihnen eigenthümliche, in seiner Art auch anzuerkennende Gebiet, das der θεία κατοκωχή (vgl. Apol. p. 22, c. Men. p. 99. Phaedr. p. 244 f.), und Menexenus, in welchem Sokrates eine Musterrede für die Bestattung gefallener Athener, angeblich aus der Hand seiner Lehrerin Aspasia, vorträgt (s. Ueberweg, Aechtheit plat. Schr. S. 143 ff.); noch mehr die beiden Alkibiades, sokratisch pädagogische Gespräche über die unbedingte Wichtigkeit des Wissens für das praktische Leben (in Vielem schön und interessant und doch nicht recht platonisch); zweifellos unächt Theages, Anterasten, Hipparch, Minos, Klitophon, Epinomis, alle oder die meisten Briefe.

1) Susemihl, die genetische Entwicklung der plat. Philosophie 1855 ff.

2) s. S. 9. Anm. 1.

gesetzt wird, so haben wir allen Grund, sie für platonisch zu halten, mag sie nun von Plato ausdrücklich in dieser Form ausgesprochen oder nur als sich von selbst ergebende Gliederung seiner Lehre gehandhabt worden sein.

§ 28. Die platonische Dialektik oder die Wissenschaft der Ideen.

1. Begriff der Dialektik.

Nach der eigentlichen Bedeutung des Worts ist Dialektik die Kunst, eine wissenschaftliche Unterredung zu führen, insbesondere gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln [1]). Auch Plato, der hierin sich unbedingt an Sokrates anschliesst, definirt die Dialektik so [2]). Nun ist aber auch ihm die Kunst der richtigen Gesprächsführung zugleich die Kunst der Erzeugung richtigen Wissens oder Erkennens, und er gebraucht daher den Ausdruck Dialektik auch zur Bezeichnung der logischen Operationen, durch welche nach ihm wahre Erkenntniss zu Stande kommt, und zwar theils in weiterem, theils in engerem, zugleich aber höherem, Sinne. Dialektik im weitern Sinn ist ihm, wie Sokrates, zunächst die Kunst der Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung; der Dialektiker versteht es, das Viele und Mannigfaltige, das in der That Einer Gattung des Seins angehört, unter den Begriff dieser Gattung zu bringen und diesen Begriff vollständig zu bestimmen, so dass man nicht im Dunkeln bleibt, sondern Alles klar gelegt wird [3]), und er versteht desgleichen,

---

1) Vgl. S. 135. Anm. 34.

2) Plat. Rep. VII, p. 534, e: Die διαλεκτική ist diejenige παιδεία, ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται οἱ παῖδες.

3) Phaedr. p. 265, d: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν διδάσκειν ἐθέλῃ; wer diess versteht, ist διαλεκτικός p. 266, b. Das dialektische Verfahren heisst nach dieser Seite auch συναγωγή ib. 266, b (vgl. Rep. VII, p. 537, c: ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ). Ebenso gehört dazu die Kunst, verschiedene Dinge auch wirklich von einander zu unterscheiden, nichts zu verwechseln, was begrifflich verschieden ist, Soph. p. 253, d: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

zu erkennen und zu sagen, welche Begriffe mit einander verbunden, von einander prädicirt werden können, und welche nicht [4]). Ferner aber gehört zur Dialektik im weitern Sinne die Kunst des Eintheilens jeder Gattung in ihre verschiedenen Arten bis zumSpeciellsten und Einzelnsten herab, damit man nicht im Allgemeinen bleibe, sondern die besondern und individuellen Eigenschaften der Dinge erkenne [5]). Aber: diess Beides, das Subsumiren des Einzelnen unter das Allgemeine des Gattungsbegriffs und das Zertheilen des Gattungsbegriffs in die unter ihm stehenden Artbegriffe, ist noch nicht die ganze Dialektik. Sie hat vielmehr mit all Dem zugleich die Aufgabe, die letzten Prinzipien zu finden, zum Unbedingten, das Grund und Ursache alles Seins ist, aufzusteigen und so das Erkennen nicht blos begrifflich zu gliedern, sondern ihm auch einen Abschluss, eine oberste Zusammenfassung zu geben. Dieses Letzte oder Unbedingte ist zu finden nicht im Gebiet des *αἰσθητόν*, welches nach der Lehre Derer selbst, die es für das Alleinige erklären, des Protagoras u. A., kein festes und bleibendes Erkennen gewährt,

4) Soph. 253, d: ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μὴ διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. Vorher: der Musiker weiss, welche höhere und tiefere Töne sich mit einander verbinden lassen, und welche nicht, ebenso der Dialektiker, ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; Ebd. p. 252: die Ruhe kann nicht Bewegung sein und umgekehrt, beide Begriffe lassen keine μῖξις zu; wohl aber können beide Begriffe mit dem des Seins verbunden, z. B. das höchste Seiende sowohl als unbewegt, unveränderlich, wie als sich bewegend (sofern es ψυχή, φρόνησις hat) gedacht werden (p. 249); selbst μὴ ὄν kann jedes ὄν sein, sofern es nicht Alles, sondern Diess und Jenes nicht, z. B. das Grosse nicht klein, das Hässliche nicht schön ist (p. 256 f.) Vgl. zu all dem Sokrates S. 133 ff.

5) Phaedr. 265, e: τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα (Glieder), ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. 277, b: κατ' εἴδη τέμνειν μέχρι τοῦ ἀτμήτου. Ausführliche, z. Th. mit viel Humor durchgeführte Beispiele solcher διαιρέσεις (ib. p. 266, b) hat Plato in den Dialogen Sophistes (p. 218—231. 265—268) und Politikus (p. 258 ff.) gegeben. Auch praktisch ist diese Kunst des Eintheilens von unbedingtem Werth: der Redner muss nicht blos das Wesen der Seele überhaupt kennen, um auf die Seelen der Menschen zu wirken, sondern er muss auch die verschiedenen ψυχῆς γένη kennen, um zu wissen, wie er auf so verschiedene Naturen, die es unter Menschen gibt, einwirken soll (Phaedr. 271. 277).

sondern nur im Gebiet des νοητόν; nur durch das νοεῖν ist es zu erreichen. Und zwar besteht es in nichts Andrem, als in der Gesammtheit der Begriffe; εἴδη, ἰδέαι der Dinge, welche das Denken erkennt. Die εἴδη der Dinge sind stets dieselben; nur die sinnlichen Dinge und, wie sie, die menschlichen Vorstellungen und Meinungen über sie sind dem Werden und Wechseln unterworfen; die εἴδη dagegen ändern sich nicht, da der Begriff eines Dinges stets derselbe ist, wenn auch dieses Ding sich nicht immer gleich bleibt und nicht von Allen gleich angesehen wird; und deswegen, weil die εἴδη sich nicht ändern, sind sie auch, und zwar sind sie, weil nur das Unveränderliche wahrhaftes Sein hat, nicht blos ein Seiendes überhaupt, sondern sie sind wahrhaftes und das einzig wahrhafte Sein, das ὄντως ὄν, zu welchem die ihnen gleichnamigen sinnlichen Einzelexistenzen sich nur wie vergängliche Nach- oder Schattenbilder zum ewig Urbildlichen verhalten können. Das oberste Geschäft der Dialektik ist daher dieses: nicht blos die γένη dieser und jener einzelnen Dinge aufzusuchen und sie begrifflich zu definiren und einzutheilen, sondern die Gesammtheit der γένη, εἴδη oder Ideen vor Augen zu haben, ihre Verhältnisse zu einander, z. B. ob das eine εἶδος dem andern logisch unter- oder übergeordnet ist, oder welche besondere Bedeutung einem εἶδος zukomme, zu untersuchen, und auch innerhalb der εἴδη selbst wiederum ein Höchstes und Unbedingtes aufzufinden, das der letzte Grund und das oberste Prinzip aller andern ist. In diesem Sinne, dass sie die Wissenschaft von den Ideen oder vom wahren Sein, ἡ περὶ τὸ ὄντως ὂν ἐπιστήμη, ist, in diesem Sinn ist sie die höchste aller Wissenschaften [6]). Die andern ἐπιστῆμαι haben es nur zu thun mit Dem, was dem steten Werden, dem Entstehen und Vergehen, der steten Veränderung unter-

6) Phileb. 58, a: Die δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι, d. h. τὴν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς (ἐπιστήμην), werden alle auch nur halbwegs Vernünftigen für die μακρῷ ἀληθεστάτη γνῶσις halten. Rep. VII, 532: der Dialektiker geht alle αἴσθησις bei Seite lassend mittelst des Gedankens (διὰ τοῦ λόγου) auf Das zu, was Jedes an sich selbst ist (ἐπ' αὐτὸ, ὃ ἔστιν ἕκαστον), und lässt nicht ab, bis er das Gute selbst (die höchste Idee S. 203) αὐτῇ νοήσει ergreift; damit langt er an ἐπ' αὐτῷ τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.

worfen ist, und was daher keine ganz gewisse oder wahre und keine bleibende Erkenntniss gewähren kann [7]); und selbst wenn sie ein Seiendes bestimmterer Art und Beschaffenheit suchen, wie die mathematischen Wissenschaften, bewegen sie sich auf dem Boden vorausgesetzter Dinge (Körper, Figuren, Raum, Zeit), welche sie als daseiende hinnehmen, ohne sie erklären zu können [8]). Die Dialektik hat es nur zu thun mit den ὄντα ἀεί, den ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα, welche ihr ebendarum

7) Phileb. 59, a: selbst wer die Natur erforscht, der sucht sein Leben lang diese Welt hier, wie sie ist, und wie sie diess und jenes erleidet und thut, zu erkennen, er beschäftigt sich mit dem Werdenden und Werdensollenden und Gewordenen, nicht mit dem stets Seienden; von dem aber, was sich nie auf gleiche Weise verhalten hat und verhalten wird und auch nur im gegenwärtigen Augenblick sich gleich verhält, somit keine βεβαιότης in sich hat, kann uns auch nichts βέβαιον zukommen (kein feststehendes Wissen zu Theil werden). Rep. VII, 530, a: der wirklich sternkundige Mann hält den für ungereimt, welcher behauptet, die Verhältnisse der Tages- und Jahreszeiten und die Stellungen der Gestirne zu einander seien stets dieselben und verändern sich niemals, und man müsse um jeden Preis das Wahre darüber herausbringen; ungereimt ist diess, weil es sich hier um körperliche Dinge handelt, so vortrefflich auch der Weltbildner alle diese Dinge geordnet hat. Exakte Naturwissenschaft hielt also P. nicht für möglich.

8) Rep. VI, 510: die Mess- und Rechenkünstler setzen das Gerade und Ungerade und die Figuren und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist, voraus, in der Meinung diese Dinge zu kennen, und glaubend keine Rechenschaft darüber geben zu sollen, und gehen von da aus weiter zu den Berechnungen, welche sie beabsichtigt haben, sie suchen nicht den Anfang (ἀρχή), sondern nur die τελευτή (ein Resultat der Rechnung). — Propädeutischen Werth für die Erkenntniss des wahren Seins haben allerdings Arithmetik und Geometrie; die erstere weckt das dialektische Vermögen in der Seele dadurch, dass sie in der Zahl Etwas, das Eines und Vieles zugleich ist (sofern jede Zahl diese Eine bestimmte Anzahl und doch zugleich Menge ist), kennen lehrt, was eine Vorstufe ist für die das Eine (Allgemeine) im Vielen erkennende, das Viele auf Eines reducirende Dialektik (Rep. VII, 523—526); die Geometrie vollends ist bereits τοῦ ἀεὶ ὄντος γνῶσις, nicht aber eines Entstehenden und Vergehenden (ib. 527), wohl, sofern sie absolut unveränderliche Verhältnisse der Figuren und Körper sucht und festhält. Plato erklärt sie daher für die nothwendigste aller zur Philosophie hinführenden Vorbereitungswissenschaften (ib.) Aber auch sie »träumt nur vom wahrhaft Seienden, es selbst sieht sie nicht und kann nicht Rechenschaft davon geben, woher das ist, womit sie sich beschäftigt« (VII, 534, b. c.).

ein sicheres, festes, wahres Erkennen gewähren, und sie hat vor allen andern Wissenschaften auch das voraus, dass sie Das, was blos Voraussetzung ist, nicht zum Grundlegenden oder Anfang macht, sondern zum wahrhaft voraussetzungslosen (unbedingten) Anfang von Allem, zum letzten Seienden, vordringt und von ihm erst aus zu allem Weitern, was aus ihm sich ergeben kann, auf dem Wege des Denkens wieder herabsteigt [9]). Darum ist die Dialektik oder die Wissenschaft der Ideen als der Grundlage alles Seins die erste Wissenschaft, »sie liegt wie das oberste Kranzgesims über allen andern Kenntnissen, eine andere kann über sie hinauf nicht mehr gesetzt werden, sondern mit ihr endigt alles Wissen, das es gibt« (Rep. VII, 534, e), wie es mit ihr wahrhaft anfängt.

Die Philosophie strebt nun allerdings auch noch nach Mehrerem als nach der Erkenntniss des reinen Seins oder des Reichs der Ideen; sie erforscht die Natur des ganzen Alls, sie will auch das sinnliche Sein erkennen. Wenn sie

---

9) Rep. VI, 511: Das 'höchste νοητόν ist dasjenige, was der λόγος (die Vernunft) ergreift τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, indem sie bei den ὑποθέσεις nicht als bei Prinzipien stehen bleibt, sondern sie zu wirklichen Voraussetzungen, gleichsam zu Auftritten und Schwungbrettern macht, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. p. 510: Die Seele sucht dann das höchste νοητόν, wenn sie ἐξ ὑποθέσεως zur ἀρχὴ ἀνυπόθετος geht, nur mittelst Begriffen weiter schreitend. — ὑπόθεσις ist Das, wovon das Denken ausgeht, das Wirkliche, das von der Wirklichkeit ihm zur Betrachtung Vorgelegte oder an die Hand Gegebene; die Dialektik erkennt dasselbe als ein Bedingtes, das einen höhern, letzten, nicht mehr auf weitere Seinsbedingungen rückwärts weisenden Ursprung haben muss; diesen Ursprung sucht sie, indem sie von allem Sinnlichen, das dem Wirklichen anhängt, absieht, nur seinen reinen Gedanken oder Begriff festhält, unter den Begriffen wiederum bis zum letzten, der die Voraussetzung aller andern ist (Idee des Guten), aufsteigt, und dann von ihm aus mittelst der ihm nächst verwandten Begriffe zu allen weitern fortschreitet, bis das ganze Reich der Denkbegriffe in systematischem Zusammenhang hergestellt ist. Letztere Aufgabe hat Plato freilich nicht wirklich gelöst, sondern sie nur im Parmenides gestreift; sie schwebte in spätern Tagen einem modernen Philosophen der »Idee« (S. 3) auch wieder vor als das Werk, welches die Dialektik (»Logik«) zu vollbringen habe.

nun aber hiezu fortgehen will, dann muss sie das Gebiet der »Dialektik« und der reinen Gewissheit und Sicherheit, welche dieser eigen ist, verlassen und sich begeben auf das Gebiet des mehr nur Wahrscheinlichen, des εἰκός, des Glaubhaften, der πίστις; die Philosophie kann z. B. wohl erweisen, dass das stets nur Werdende (die Welt) nothwendig eine Ursache haben muss, weil es als nur entstehend und vergehend seine Existenz nur von einem Andern her haben, und dass sie nur nach dem Muster des urbildlichen Seins geformt sein kann, aber sie kann keine ἀπηκριβωμένοι λόγοι mehr darüber aufstellen, wie die Entstehung der Sinnenwelt wirklich vor sich gegangen ist (Timaeus p. 28 f.). Auch unter den philosophischen Wissenschaften also ist die Dialektik die einzige ganz sichere, auf unerschütterlich festem Grunde stehende. Sie allein ist in vollem Sinne ἐπιστήμη; die andern dem Seienden zustrebenden Wissenschaften, die Geometrie und die ihr verwandten, sind blos διάνοια (Verständniss, nur bedingt partielles Begreifen), mit ihr zusammen νόησις (Vernunfterkenntniss); alle übrigen Erkenntnisse kommen über πίστις und εἰκασία, zusammen δόξα, nicht hinaus (Rep. VII, 534 f.)

2. Die Genesis und die Motive der platonischen Ideenlehre.

Wenn man der Entstehung der Lehre Plato's nachgeht, dass es Ideen alles Existirenden gebe, dass sie der alleinwahre Gegenstand des Erkennens, ebenso das wahre Sein und das Prinzip aller andern Existenz seien, so erweist sie sich als hervorgegangen aus der Bekanntschaft Plato's mit der heraklitischen Lehre vom Fluss aller Dinge, mit der sokratischen Lehre vom Begriff, sowie von dessen Unentbehrlichkeit für alles Wissen, und mit der eleatischen Lehre vom reinen Sein. Sie ist entstanden aus der Einwirkung, welche diese Lehren auf Plato's forschenden Geist ausübten in Gemässheit seiner Individualität. Plato ist (S. 174) frühzeitig mit der Philosophie der Herakliteer bekannt geworden, und diese hat auf seine Anschauungsweise einen niemals wieder ganz verwischten Eindruck gemacht. Aristoteles berichtet hierüber Metaph. I, 6, 2. XIII, 4, 3 ff. 9, 34 ff. Folgendes: »Plato wurde von Jugend auf und zu allererst vertraut mit dem Herakliteer Kratylus und mit der hera-

kliteischen Lehre, dass alles Sinnliche (ἅπαντα τὰ αἰσθητά) in beständigem Flusse, somit eine Wissenschaft (ἐπιστήμη) davon nicht möglich sei, und auch später hielt er diese Meinung fest. Als aber Sokrates sich mit dem Sittlichen beschäftigte und gar nicht mit der Gesammtnatur, im Sittlichen aber das Allgemeine (τὰ καθόλου) aufsuchte und erstmals die Aufstellung von Begriffsbestimmungen (ὁρισμοί) zum Gegenstand seines Nachdenkens machte, schloss Plato deswegen sich ihm an, und kam nun zu der Ansicht, die Aufstellung von Begriffsbestimmungen könne nicht in Betreff sinnlicher Dinge geschehen, die stets im Fliessen sind, sondern nur in Betreff nicht sinnlicher Dinge (περὶ ἑτέρων); denn es sei unmöglich, von irgend etwas Sinnlichem, das ja stets sich verändert, eine begriffliche Art- oder Gattungsbestimmung (κοινὸν ὅρον) aufzustellen; soll es von irgend etwas Wissenschaft geben, so muss es andere als die sinnlichen, nämlich bleibende Wesen geben, (ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας). Denjenigen nun, was begrifflich bestimmbar ist, gab er den Namen ἰδέαι; die Sinnendinge aber liess er ausserhalb dieser stehen, zugleich jedoch nach ihnen benannt werden, indem sie Theil an ihnen (μέθεξιν) und daher gleichen Namen mit ihnen (der Mensch: die Menschheit) haben. Sokrates trennte die Begriffe noch nicht von den Dingen; aber Plato und die Seinen thaten es, sie machten die Begriffe unter dem Namen ἰδέαι zu οὐσίαι χωρισταί« (hypostasirten sie zu selbstständig existirenden Substanzen). In der That hat Plato die herakliteische Ansicht von der Sinnenwelt immer beibehalten. Das einzelne sinnliche Dasein ist ihm ein Fliessendes, überall Wechselndes, ein nicht wahrhaft Reales, sondern zwischen Sein und Nichtsein, So- und Anderssein stets Hin- und Hergehendes und in unbestimmter Mitte Schwebendes, von dem es ebendesswegen nur Vorstellung, Meinung (δόξα) ohne bleibende und allgemeine Gültigkeit, aber kein Wissen, kein feststehendes und abgeschlossenes Erkennen gibt; man kann vom stets Wechselnden nicht sagen, was es sei, weil es niemals etwas ist, sondern immer wieder anders ist[10]). Schon in seinen sokratischen und den auf sie fol-

---

10) Vgl. Kratyl. 439, d: Sokr.: ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν τι ὀρθῶς, εἰ

genden Dialogen war Plato auf einem Wege, der ihn zur Hypostasirung der Begriffe führen konnte; er pflegte sich nämlich schon hier so auszudrücken: Etwas ist so, wie es ist, beschaffen, weil diese Beschaffenheit ihm adhärirt (Lys. 217, d: weisse Haare sind λευκοῦ παρουσίᾳ λευκαί. Charm. 169, c: ὅταν τάχος τις ἔχῃ, ταχύς, καὶ ὅταν κάλλος, καλός, καὶ ὅταν γνῶσιν, γιγνώσκων. Prot. 351, d: ἡδέα δὲ καλεῖς οὐ τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν; cf. 360, c: τοῦτο, δι' ὃ δειλοὶ εἰσιν οἱ δειλοί, δειλίαν ἢ ἀνδρείαν καλεῖς; Gorg. 497, e: τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς; id. 498, d. 506, c: ἡδὺ τοῦτο, οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα); weil es ihm immer ankam auf scharfes Herausheben des jeweiligen Begriffs, den er dialektisch anwandte, sonderte er ihn in seiner Allgemeinform ab von den Dingen, an welchen er als Beschaffenheit, Eigenschaft u. dgl. ist. Auch gegenüber den besondern Artbegriffen hob er den allgemeinen Gattungsbegriff in scharfer Selbstständigkeit hervor (Men. p. 72, c: κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσιν ἀρεταί, vgl. Hipp. maj. p. 289, d: αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος. 292, d: ὃ πᾶσι καλὸν καὶ ἀεί ἐστι; ib. p. 294, a, b); dass für das Wissen Wahrheit zu finden ist nur im Erkennen des εἶδος, stand ihm schon damals fest. Nun aber drängte es ihn allmälig (S. 183) auch zur Erkenntniss eines wahren Seins und zwar eines wahren Seins von unsinnlicher, unsichtbarer, geistiger Art; im Körperlichen konnte Plato wegen der Wandelbarkeit desselben und ebenso auch desswegen das wahre Sein nicht erblicken, weil die diess annehmende Sinnesart ihm als eine zu niedrigstoffliche, am Handgreiflichen klebende erschien (Soph. p. 246, wo die εἰς σῶμα πάντα ἕλκοντες abgethan werden, welche nur an Das glauben, ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν, und mit ihren Hän-

---

ἀεὶ ὑπεξέρχεται; ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν; — Krat.: ἀνάγκη. — Sokr.: πῶς οὖν ἂν εἴη τι ἐκεῖνο, ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; — ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη ὑπ' οὐδενός· ἅμα γὰρ ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν τί ἐστι ἢ πῶς ἔχον. — ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει.

den buchstäblich Felsen und Eichen umklammern), und weil ihm feststand, dass Geistiges, sowohl die ψυχή selbst als die psychischen Eigenschaften, Einsicht, Gerechtigkeit u. s. w., nicht ὁρατὰ καὶ ἁπτά, sondern nur ἀσώματα sein können (ib. p. 247). In dieser Zeit des Suchens nach einem wahren und zugleich geistigen Sein trat ihm die eleatische Lehre nahe; ihr entnahm er den Gedanken, dass es ein durch das Denken zu erfassendes unveränderliches Sein gebe; zugleich aber modifizirte er die eleatische Lehre, wohl im Anschluss an die Megariker (S. 171), dahin, dass das wahre Sein nicht ein körperliches, was es auch bei Parmenides noch war, sondern ein unkörperlich unsinnliches Sein sei, und dass es nicht als ein abstract einheitliches, unterschiedloses und daher die reellen Unterschiede der Dinge, die Welt, nicht erklärendes, sondern als ein inhaltvolles Sein gedacht werden müsse: dieses Beides ergab sich ihm dadurch, dass er das eleatische Sein mit den sokratischen (megarischen) εἴδη identifizirte [11]. Sie geben dem Denken Dreierlei zugleich: 1) ein unveränderliches Sein, 2) ein unsinnliches Sein, 3) ein Sein, welches durch die Unterschiede der γένη, die es in sich enthält, Wurzel und Vorbild der Mannigfaltigkeit des sinnlich erscheinenden Daseins ist.

3. Plato's Lehre von den Ideen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich folgender Begriff der platonischen Ideen. Von Seiten ihrer logischen Natur angesehen ist die Idee (εἶδος oder ἰδέα) das begriffliche Wesen oder das Was (τί ἐστι) der Dinge; sie ist das, was jede Gattung von Dingen an sich oder für sich selbst betrachtet ist, ἕκαστον αὐτό (Rep. VI, 493, e) oder ὅ ἐστιν ἕκαστον (507, b), z. B. αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ δίκαιον, τὸ ἴσον, τὸ μέγα, αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη κ. τ. λ. (Rep. VI, 507, b. Phaed. 65, b. und d. 74, b. 100, c. Phaedr. 247, b), αὐτὴ ἡ οὐσία (Phaed. 78, c. Parm. 135, a); sie ist das Allgemeine im Einzelnen, das ἓν εἶδος ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν (Rep. X, 596, a), das κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον

11) Vgl. S. 183 ff.

(Phaedr. 249, b), das ἓν ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν (Parm. 132, c), das ἕν, das zugleich πολλά, die ἑνὰς oder μονάς, die in Vielem, in einer Unendlichkeit von Vielem (ἄπειρον) ist (Phileb. p. 15—17. vgl. Parm. p. 131 ff.), das ἐπὶ πᾶσι κοινόν oder κοινόν schlechtweg (Theaet. p. 185), das γένος ἑκάστου (Parm. p. 135, a. 134, d), das ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσι (Symp. p. 210, b). Unter einander stehen die Ideen in dem Verhältniss der logischen Ueber-, Unter- und Nebenordnung; es gibt Ideen von weiterem und engerem oder von entsprechendem Umfange, die Idee des ζῶον ist weiter als die des Thieres oder des Menschen, die des Menschen befasst in sich die beiden Geschlechter u. s. f. (Tim. 30, e). Man darf jedoch aus diesem logischen Verhältniss der Ideen zu einander nicht folgern, die Ideen seien nach Plato blosse subjective Begriffe, blosse logische Abstractionen, νοήματα ψυχῆς. Plato bestreitet diese Ansicht im Parmenides ausdrücklich (p. 132). Die Ideen sind zwar nur durch das Denken zu erfassen, νοητά (Tim. p. 48, e), μόνῳ θεατὰ νῷ oder εἰλικρινεῖ διανοίᾳ (Phaedr. p. 247, c. Phaed. p. 65, a), ἀόρατα καὶ ἄλλως ἀναίσθητα (Tim. p. 52, a), sie sind die ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς (farblose, gestaltlose, unberührbare) οὐσία (Phaedr. p. 247, c). Aber sie haben objective Realität; sie sind τὸ ὄντως ὂν (Phaedr. p. 247, c. e. Rep. X, p. 597, d), das παντελῶς ὂν (Soph. p. 248, e. Rep. V, p. 477, a). Die Idee ist ein ἀεί ὂν (Tim. p. 27, d), ἀεί ἡ αὐτὴ καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένη (Phileb. p. 15, b), ἀεί κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως (Tim. p. 38, a), οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν ἐνδεχόμενον (Phaed. p. 78, d), sie ist ewig, ἀΐδιος (Tim. p. 37, e) und ewig sich selbst gleich, ὡσαύτως ὂν (Tim. p. 48, e u. s.), einfach, μονοειδές (Phaed. p. 78, d), d. h. nur sie selbst (αὐτὸ καθ' αὑτὸ (ib.), nicht vermischt mit körperlich sterblichem Wust und Tand, sondern εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον (Symp. p. 211), οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν (Tim. p. 52, a), ἀμερές (p. 35, a). Von jeder Idee gilt, was Plato im Gastmal von der Idee des Schönen sagt. »Das Schöne selbst — heisst es hier p. 211, a — ist ewig (ἀεὶ ὂν), weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend; nicht in der einen Beziehung schön, in der andern hässlich, so dass es den Einen so, den Andern anders erschiene;

auch kann es nicht sinnlich wahrgenommen werden, etwa wie ein Gesicht oder eine Hand; auch ist es nicht an einem Andern (ἐν ἑτέρῳ τινί), sondern es existirt an und für sich; alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, doch so, dass während dieses Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst weder mehr noch weniger wird, und nichts dabei leidet.« Die Idee ist mithin in Plato's Sinn etwas durchaus Objectives; ja sie ist ihm das allein wirklich und wahrhaft Seiende, da dem stets wechselnden, stets zwischen Entstehen und Vergehen hinundherschwankenden sinnlichen Dasein ebendarum ein Sein im eigentlichen und vollen Sinne des Worts nicht zukommt [12]).

Zur Erscheinungswelt verhalten sich die Ideen als Musterbilder, παραδείγματα; die sinnlichen Einzeldinge (τὰ αἰσθητά) verhalten sich zu den Ideen als Nachahmungen (μιμήματα), Abbilder (ὁμοιώματα, εἰκόνες) oder Abschattungen (εἴδωλα [13])). Jedes Einzelding ist dasjenige, was es ist, nur durch seine Theilnahme (μέθεξις, κοινωνία) an der gleichnamigen Idee [14]). Hiernach beantwortet sich die Frage, von was es Ideen gebe, dahin: von Allem, was existirt; denn wovon es keine Idee gäbe, das wäre absolut nicht, Parm. 130 ff. [15]). Es gibt also Ideen nicht nur

---

12) Tim. 52, a: es gibt zwei γένη [hier blos = Gattung] des Seienden: ἓν μὲν τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ἀόρατον καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν, τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεὶ γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν. 27, d: zu unterscheiden ist τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν οὐκ ἔχον, und τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. Phaed. 79, a: τὸ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά.

13) Parm. 132, d: ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τά μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα. Tim. 48, e: es gibt δύο εἴδη des Seins: ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητόν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. Εἰκόνες Phaedr. 250, b. Tim. 52, c; εἴδωλα Symp. 212, a.

14) Phaed. 100, c. d: Wenn mir Jemand sagt, es sei etwas schön, weil es eine schöne Farbe, eine schöne Gestalt oder dergleichen hat, so gebe ich auf diese Antwort nichts; das aber halte ich fest: ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν, ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Auch μεταλαμβάνειν τῶν εἰδῶν Phaed. 102 u. s.; ἔχειν τὴν μορφὴν τοῦ εἴδους Phaed. 103, e. vgl. 104, d.

15) Parm. 130: Parmenides fragt den Sokrates; gibst du eine anund-

vom Schönen und Guten, sondern auch eine Idee der Kugel, des Tischs, der Farbe, der Stimme, des Tons, der Gesundheit, der Ruhe und der Bewegung, der Langsamkeit, der Kleinheit, der Aehnlichkeit, des Nennworts u. s. w., ja selbst Ideen des Schlechten und Schändlichen [16]). Plato sagt geradezu, wo ein Vieles mit einem gemeinsamen ὄνομα bezeichnet werde, sei eine gleichnamige Idee vorauszusetzen [17]). Auch Aristoteles sagt, nach Plato entspreche allen Arten von Einzeldingen eine gleichnamige Idee [18]). Die Vielheit der Ideen ist also völlig unbegrenzt.

An der Spitze der Ideen steht nach Plato die Idee des Guten, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Es muss eine letzte Quelle alles Seienden, insbesondere eine letzte Quelle alles zweckmässigen Wirkens der Dinge, alles Bestehens und Gedeihens, alles Heil-

---

fürsich seiende Idee des Gerechten, Schönen und Guten zu? Ja. Auch eine anundfürsich existirende Idee des Feuers oder des Wassers? Sokrates: darüber, Parmenides, war ich schon oft im Ungewissen, ob man auch hiefür eine Idee annehmen müsse. Parmenides: du bist also auch wohl in Betreff solcher geringfügigen und schmutzigen Dinge, wie Haare, Koth, Schmutz, im Zweifel, ob du annehmen sollst, es existire für jedes dieser Dinge eine davon gesonderte Idee? Sokrates: nein, sondern für diese Dinge eine Idee anzunehmen, wäre abgeschmackt. Parmenides: du bist eben noch jung, mein Sokrates, und die Philosophie hat dich noch nicht so völlig ergriffen, wie sie dich, denk' ich, ergreifen wird, wenn du keines von diesen Dingen mehr geringschätzen wirst. Für jetzt richtest du dich noch nach der Meinung der Leute, weil du noch so jung bist.

16) Rep. III, 492, c: τὰ τῆς σωφροσύνης und anderer Tugenden καὶ τὰ τούτων ἐναντία —, καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν. V, 476, a: περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα (zum Vorschein kommend) πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. εἶδος (wie auch ἰδέα) bedeutet allerdings nicht immer das hypostasirte Allgemeine (»Idee« in dem uns, wenn wir von Plato reden, gebräuchlichen Sinne), sondern nur Art; so bezeichnet es z. B. IV, 435—444, wo das Vorhandensein dreier εἴδη in der Seele, λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, nachgewiesen wird, blos eine Kraft, ein Vermögen der Seele, und wird mit μέρος promiscue gebraucht (p. 442). Allein in den zwei oben angeführten Stellen weist der Zusammenhang auf die gewöhnliche Bedeutung hin, die das Wort in der Dialektik P.'s hat.

17) Rep. X, 596, a: εἶδος πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

18) Met. I, 9, 2: σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἴδη ἐστὶ τούτων, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον.

samen und Wohlthätigen, alles physisch und geistig Vollkommenen geben; diese Quelle kann nur innerhalb des allein wahrhaften Seins, in der Ideenwelt, gesucht werden, und unter den Ideen kann es nur die Idee des Guten sein, welche diess Alles schafft und wirkt; sie ist somit das Oberste im Ideenreich und im Universum überhaupt. Wie die Sonne Allem Entstehen, Nahrung und Wachsthum schafft, und wie sie das Sichtbare sichtbar macht und so die Quelle alles Erkennens der sichtbaren Dinge ist, so ist die Idee des Guten Dasjenige, was Allem das Sein und Wesen gibt und ebenso alles wahre Erkennen desselben und alles sonstige Rechte uud Schöne möglich macht; sie ist daher sogar noch mehr als Sein, sie steht noch über dem Sein an Würde und Kraft [19]).

4. Bedeutung und Werth der platonischen Ideenlehre.

Plato redet von seiner Ideenwelt mit grosser Begeisterung. Vor Allem gehört hieher die Allegorie im Phädrus, p. 246 ff. Parmenides begann sein Lehrgedicht mit der Erzählung, wie vielgewandte (auch das Verborgenste und Entlegenste auffindende) Rosse ihn in stürmender Eil auf rasch dahin sausendem Wagen zum Aether emporgetragen und ihn zu der Göttin [20]) geführt haben, welche kundigem Manne Alles enthüllt und auch ihm glaubhafte Wahrheit offenbarte [21]). Aehnlich dichtet Plato von den Seelen der Menschen überhaupt: als sie dereinst noch mit den Göttern in der himmlischen Region verweilten, auf geflügelten Gespannen das Weltall umkreisend, uud ihre Kraft zum Flug nach oben noch nicht gelähmt war (durch Liebe zum Niedern), da durften sie, wie die Götter und in ihrem Gefolge, noch über den Himmel hinaus, zu einem überhimmlischen reinen und heiligen Ort (ὑπερουράνιος τόπος p. 247, c, ἁγνός

19) Rep. VI, 504—509. 509, b: τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. VII, 517, c: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ... πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον (die Sonne) τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Vgl. die Lehre des Euklides, S. 171 f.

20) Vgl. S. 94. Anm. 9.

21) Mullach Fragm. phil. gr. I, 114 ff.

p. 254, b), dem Gefild der Wahrheit (πεδίον, λειμὼν τῆς ἀληθείας p. 248, b), sich erheben und dort die reinen und ewigen Urgestalten des Schönen und Guten und aller Dinge sehen, welches Schauen die alleinige Nahrung des Höchsten in der Seele, des νοῦς, ist (ib.). Darum, weil sie diese Wesenheiten geschaut, sind unsre Seelen in das Menschenleben herein geboren mit der Erinnerung an jenes Reine und Ewige, und empfinden auch in diesem sterblichirdischen Dasein den unwiderstehlichen Drang, es in allen sichtbaren Dingen, welche sein, z. B. des Urschönen, Abbild sind, wiederzuerkennen. In umgekehrtem Gange, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben und wieder mit besonderer Beziehung auf das Schöne und die Liebe, welche es erweckt, stellt dasselbe dar das Symposion, p. 207 ff.: die höchste Vollendung alles Liebens, ja des Lebens selbst besteht darin, nicht dieses und jene einzelne, immer nur unvollständig und unbeständig Schöne an Körpern, an Gestalten und Farben, oder auch einzelnes geistig Schöne an Handlungen, an Kenntnissen und Reden aufzusuchen und seine Lust daran zu haben, sondern von diesem Einzelschönen stufenweise immer höher aufzusteigen, bis man das Schöne selbst in seiner Reinheit erblickt (p. 211, d: ἐνταῦθα τοῦ βίου εἴπερ που ἄλλοθι βιωτὸν ἀνθρώπῳ θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν). Aber auch an andern Stellen, namentlich in den Büchern über die Republik, ist von der ἰδέα und ihrer Bedeutung ausführlich und eingehend die Rede. Das reine und ewige Wesen der Dinge allein ist ganz Das, was es ist, nicht mit anderem ihm Fremden oder gar Entgegengesetztem (z. B. Unschönem) behaftet, und es allein ist immer das, was es ist[22]), es ist nichts Wechselndes, Schwankendes, Täuschendes an ihm, es allein ist somit von der Art des Guten (ἀγαθοειδὲς Rep. VI, 509, a), es allein ist das Wahre (Rep. IX, 585 f. Symp. 212, a u. s.) und Göttliche (Rep. VI, 500, c. Symp. 211, e. Phileb. 62, a); wer es kennen gelernt hat und in seine Betrachtung sich vertieft, der lebt ἐν μακάρων νήσοις (Rep. VII, 519, c), und es fällt ihm schwer, den τόπος νοητός, zu welchem er sich erhoben, wieder zu verlassen und in der menschlichen

---

22) s. S. 201.

Welt des Scheins, des Wahnes, des Streites sich wieder zurechtzufinden (p. 517, d. e.). Aber dessungeachtet ist das Erkennen der Idee oder des reinen Wesens der Dinge auch für das thätige Leben von der höchsten Wichtigkeit. In ihm allein ist Wahrheit. Nicht Alles, was unter Menschen für gut, gerecht, schön u. s. w. gilt, ist es wirklich, so Vieles der Art ist es nur scheinbar, nur in menschlicher Meinung, oder wird gar Unwahrheit und Trug als Wahrheit ausgegeben. Nur wer Wesen und Begriff der Dinge wirklich erkannt hat, kann in Allem, im Erkennen und im Handeln, Wahres erstreben und thun, sei es für sich selbst, sei es für Andere[23]). Die Idee und vor Allem die Idee des Guten ist Muster (παράδειγμα Rep. VI, 500, e) für Alles, was der Mensch vornehmen mag; ohne sie ist er einem Blinden gleich, der im Dunkeln tappt und nichts recht auszuführen weiss[24]). Derjenige dagegen, der auf

23) Symp. 212, a: ὁρῶντι, ᾧ ὁρατὸν, τὸ καλόν (Dem, welcher das an sich Schöne sieht mit dem, wodurch es sichtbar wird, mit der Vernunft), dem wird es möglich, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλων ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ, τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ — ἀθανάτῳ. Rep. VII, 520, c: (hat man die höhere Einsicht), so kann man auch hier unten βέλτιον ὁρᾶν und alle blossen εἴδωλα (als solche) erkennen, διὰ τὸ τ' ἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι. IX, 582. X, 602, b: wer nicht Kenner des Wahren, sondern nur μιμητής ist, wie z. B. die Dichter, μιμήσεται οὐκ εἰδὼς περὶ ἑκάστου, ὅπῃ πονηρὸν ἢ χρηστόν, ἀλλ' οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσι, τοῦτο μιμήσεται. V, 479: Das an sich Schöne und Gute ist durchaus schön und gut, dagegen τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν, ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται, καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον, καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; . τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος. VI, 490, a: der ὄντως φιλομαθής wird um das ὄν sich beeifern und nicht bleiben ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις. 493, d: wer die Wahrheit nicht hat, schwimmt mit dem ῥοῦς der Meinungen der πολλοί, καὶ φήσει τε τὰ αὐτὰ τούτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι, καὶ ἐπιτηδεύσει, ἅπερ ἂν οὗτοι, καὶ ἔσεται τοιοῦτος. VI, 501, a. b: man muss Beides kennen, nicht blos das, was ἐν ἀνθρώποις, sondern auch das, was φύσει δίκαιον καὶ καλὸν κ. τ. λ. ist.

24) Rep. VI, 484, b. c: unterscheiden sich von Blinden, die, welche ohne Kenntniss τοῦ ὄντος ἑκάστου sind und kein ἐναργὲς παράδειγμα in der Seele haben und nicht vermögen, auf das Wahrste zu blicken, und es von dort hieher überzutragen, und so Alles aufs Genauste zu durchschauen? VII, 519, c: die ἀπαίδευτοι καὶ ἀληθείας ἄπειροι können niemals recht den Staat verwalten, ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στο-

das Reich des ewig Seienden seine Gedanken richtet, wird auch diess davon tragen, dass, wie in jenem nichts ist von Unruhe, Unordnung und streitendem Wesen, so auch er selbst all dergleichen abgeneigt werden und sich bestreben wird, dem, was ihm das Höchste ist, selbst ähnlich, selbst ein Mann von ruhigem und geordnetem Geiste zu werden (VI, 500).

In Demjenigen, was Plato als die Bedeutung der Idee angibt, liegt auch der bleibende Werth seiner Lehre von derselben. Dieser Werth ist erstens ein geistiger oder intellectueller, zweitens ein ästhetischer (im höchsten Sinne des Worts), drittens ein praktischer. Der Mensch muss zum denkenden Erkennen des Wesens der Dinge vordringen; sonst bleibt die Vernunft in ihm unentwickelt, »ungenährt« und unerweckt, und er hat von nichts klaren und festen Begriff, er bewegt sich im Kreise blossen Vorstellens und Meinens, eigenen oder fremden, er geht mit Allem in der Irre. Nach letzterer Seite vollendet die platonische Lehre von der Idee dasjenige, was schon Sokrates mit seinem Dringen auf begriffliches Erkennen der Dinge gewollt hatte. Der Mensch kann ferner auch nicht stehen bleiben bei der empirischen Beschaffenheit und Erscheinung der Dinge; das, was die Dinge von Natur sind und sein könnten, unterliegt in der Welt so viel Hemmungen und Trübungen, dass selten und nur vorübergehend Etwas zu wirklicher Vollkommenheit gelangt und in der Vollkommenheit sich uns darstellt, welche Freude und Befriedigung hervorruft, Alles hat Mängel,

χαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ. 534, b. c: ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν (aussondernd) τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, d. h., wer das Gute nicht in seinem unterscheidenden Wesen begreift und es gegen alle Zweifel siegreich zu erhärten weiss, von dem ist zu sagen, dass er überhaupt kein wirklich Gutes erkennt, sondern wenn er irgendwo einmal ein εἴδωλον desselben findet, über eine unklare Vorstellung davon (δόξα) nicht hinauskommt zu wirklichem Verständniss (ἐπιστήμη), und dass er daher dieses Leben in Dumpfheit des Geistes verträumen und verschlummern und, ohne je zur Klarheit erwacht zu sein, in den Hades gehen wird, um da vollends ganz in bewusstseinslosen Schlaf zu versinken. 540, a: sehen muss man εἰς αὐτὸ τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, auf das ἀγαθόν, und dieses als παράδειγμα gebrauchen. VI, 505, a: auch das Gerechte und alle andern Dinge werden χρήσιμα und ὠφέλιμα (praktisch fruchtbringend und heilsam) erst προσχρησάμενα τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέᾳ.

Alles ist hinfällig und der Verderbniss preisgegeben, das reine Ideal erscheint nicht oder nur in kurzem Augenblick als ein Wirkliches oder Reales; durch das Denken aber können wir uns Alles in seiner Vollkommenheit vorstellen und damit das Ideal ergreifen, sei es, um es blos im Geiste anzuschauen, oder auch nach seiner Verkörperung in Kunst und Poesie oder nach seiner Verwirklichung in der Welt zu streben; darauf hingewiesen zu haben ist Plato's ganz besonderes Verdienst; er hat zum ersten Male den Gedanken des Ideals erfasst und ihn zum bleibenden Eigenthum der Menschheit gemacht. Ebenso wahr und wichtig, obwohl wiederum nur das, was Sokrates gelehrt hatte, verallgemeinernd und vertiefend, ist das, was er über die Bedeutung des Erkennens der Idee für das praktische Leben gesagt hat. Ohne dieses Erkennen der Idee hat der Mensch weder einen klaren Begriff von dem, was er erstreben und vollbringen soll, noch ein sicheres und selbstständiges Urtheil über den Werth desjenigen, was er im Leben, in den Meinungen der Menschen, in den Zuständen der Dinge, z. B. im Staate, empirisch vorfindet; und vor Allem hat er, wenn die Idee des Guten ihm nicht vor Augen steht, kein Prinzip, kein Regulativ, kein Ziel, das ihn im Handeln und Wirken sicher leiten könnte, sowie keinen innern Antrieb dazu, überall nur das wahrhaft Gedeihliche und möglichst Beste zum Leitstern seiner Thätigkeit zu machen, statt im Werthlosen, wenn auch noch so Scheinbaren, sich umherzutreiben.

Logisch betrachtet hat freilich diese platonische Lehre ihre grossen Mängel. Die Ideen sind blos abstrahirt von der Summe dessen, was wirklich da ist, und sie sind nicht blos nicht deducirt und nicht in dialektische Verknüpfung unter einander gebracht [25]), sondern nicht einmal eingetheilt und geordnet nach den Hauptunterschieden, die sie in sich enthalten. In der Welt der Ideen ist Alles bei einander: Begriffe von Grössenverhältnissen und von Eigenschaften (Kategorien der Quantität und Qualität), Begriffe von individuellen Wesen (Pflanze, Thierheit, Menschheit), wie von blos sachlichen Gegenständen, Begriffe alles Natürlichen und alles Geistigen. Systematisch aber ist

---

25) S. 196 Anm. 9.

diess Alles nicht, und auch der Anfang hiezu, welchen Plato macht, indem er die Idee des Guten als oberste Idee, ja als letzten Grund des Gesammtdaseins, des Idealen und Realen setzte, ist von ihm nicht zur Klarheit gebracht worden.

Ueber die metaphysische Bedeutung der Ideen im Platonischen System wird im nun Folgenden das Genauere sich ergeben.

§ 29. Die platonische Physik.

1. Plato's Lehre von der Materie.

In der Dialektik hat sich das Ergebniss herausgestellt, dass es zweierlei Arten von Realität gibt, einerseits das vom Denken zu erkennende ὄντως ὄν, die Ideen, andrerseits das in die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung fallende Gebiet dessen, was in stetem Werden begriffen ist, niemals zu wirklichem (sich selbst gleichem) Sein gelangt [1]), aber doch zugleich Abbild der Idee ist. Wahres Sein kommt dem Sinnlichen nicht zu, aber doch ein gewisses Sein, es ist nicht ὄν, sondern nur τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν (Rep. X, 597, a); aber es existirt als dieses τοιοῦτον, und es ist zudem vorhanden in der Gestalt einer sichtbaren Welt, welche Dauer, Bestehen und Ordnung hat und die ganze Mannigfaltigkeit von Dingen, welche εἰκόνες der Ideen sind, in sich befasst. Woher diese Welt und ihre Einrichtung sei, ist auch eine Frage für die Philosophie, obwohl nach Plato lange nicht von gleich grosser Wichtigkeit, wie die Frage nach dem, was das ὄντως ὄν ist (Tim. 59, c. d.).

Dass die Welt und ihre Einrichtung nicht aus etwas blos Materiellem erklärt werden könne, das stand Plato jederzeit fest; aus körperlichen Dingen, wie ältere Philosophen sie annahmen, kann weder das Dasein der Seele und alles Geistigen [2]) noch die Ordnung, Zweckmässigkeit, Schönheit der Welt erklärt

1) Tim. 27, d, s. S. 202 Anm. 12. Sein (εἶναι, ὄν) ist bei Plato Gegensatz des Werdens, nicht des Nichtexistirens, da er den Begriff »Sein« immer im eleatischen Sinne des ewig und beharrlich Subsistirenden nimmt. Dem Sinnlichen wird daher von Plato damit, dass ihm dass Sein abgesprochen wird, nicht auch die Existenz aberkannt (womit sich viele Schwierigkeiten, welche man in Plato's Philosophie fand, erledigen). Vgl. auch Tim. p. 49 f. unt. S. 213.

2) Soph. 246 f. vgl. S. 200.

werden [3]). In seiner eleatisirenden Epoche war daher Plato geneigt, die ἀσώματα εἴδη als Prinzip alles Seins zu fassen, und er erklärte deswegen, dass ihnen Bewegung, Leben, Vernunft nicht abgesprochen werden dürfe [4]); haben sie dieses Alles, so können sie auch Ursache alles Dessen sein, was an Bewegung u. s. w. in der Welt vorhanden ist. Zur Vollendung kam diese Anschauung in der Lehre Plato's von der Idee des Guten als Demjenigen, was Allem εἶναι und οὐσία gewährt [5]). Dass nun aber die Idee und insbesondere die des Guten auch Ursache dessen sei, was am sinnlich Existirenden οὐκ ὄν ist, d. h. seiner steten Veränderlichkeit, seines steten Schwankens zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Entstehen und Vergehen, das wollte und konnte Plato nicht annehmen. Die Idee, welche reines Sein ist, kann nicht das Gegentheil ihrer selbst hervorbringen, sie kann an Anderes ausser ihr nur bleibendes Sein und Wesen verleihen, oder wenigstens solches, das diesem möglichst ähnlich ist, sie kann nicht selber die Ursache der flüchtigen, wechselnden, verunreinigten Gestalt sein, in welcher sie (obwohl die Welt im Ganzen und Grossen eine dauernde und geordnete ist) in allen Sinnendingen erscheint. Es muss somit noch ein zweites Daseinsprinzip zur Erklärung der Sinnenwelt angenommen werden. Und zwar ein Prinzip, das einerseits gegenüber der Idee selbstständig ist, da es eine ganz andere Form der Existenz begründet als die der Idee, andererseits aber auch unselbstständig, da in diesem zweiten Existirenden doch nur die Idee, wenn auch in Einzelexistenzen zerspalten und getheilt und nur unvollkommen und verschlechtert, zur Erscheinung kommt. Kurz es bleibt nur übrig, ein eigenes, nicht ideales, sondern ausgedehntes, räumliches, aber durch die Idee bestimmbares und daher jeder Gestaltung fähiges Daseinsprinzip, eine Art Materie anzunehmen. Diese Folgerung hat Plato auch gezogen, am bestimmtesten im Timäus 48, e ff. Er lässt hier vor der Schöpfung der Welt ein materielles Substrat, eine chaotische, unruhig fluctuirende Masse existiren, aus welcher sodann der Weltbildner oder Demiurg nach dem Muster der Ideen die

3) Phaed. 96 ff. Tim. 46, d.
4) Soph. 248 f. vgl. S. 171. 193. Anm. 4.
5) Rep. VI, 509. S. 203.

Welt gestaltet. Den später technisch gewordenen Ausdruck ὕλη gebraucht Plato für diesen Urstoff noch nicht [6]), wohl aber vergleicht er ihn mit der ὕλη, die von den Handwerkern verarbeitet werde, p. 50, a. e. Er beschreibt ihn als etwas völlig Unbestimmtes und Formloses, das aber fähig sei, allerlei Formen in sich abzubilden, als ein ἄμορφον, ἀόρατον, πανδεχές, daher er ihn δεξαμενή (53, a) nennt, auch τὸ γένος τῆς χώρας (52, a), d. h. den Ort, der Allem, was entsteht, seinen Sitz gewährt, Das, worin Alles wird (τὸ ἐν ᾧ γίγνεται 50, c). Er gibt freilich zu, dass es schwer sei, diese Urmaterie genauer begrifflich zu bezeichnen, weil sie noch nicht diese bestimmte Qualität hat, wie z. B. Luft, Feuer, Wasser, Erde sie haben, sondern noch qualitätslos ist; aber er bezeichnet sie als etwas schon vor der Welt Vorhandenes, nirgendsher Entstandenes, ebenso keinem Vergehen Unterworfenes, und sagt, es sei ταὐτὸν ἀεί, weil es aus seiner δύναμις niemals herausgehe (p. 50, b) [7]), obgleich

---

6) Obwohl ihm Spätere, z. B. Aristoteles, diesen Terminus zuschreiben, Arist. Phys. IV, 2. p. 209, b, 11: Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.

7) Tim. 49, a: ausser den Ideen und den ihnen nachgebildeten Einzeldingen gibt es noch ein τρίτον γένος, das in Worten klar zu machen die Untersuchung uns nöthigt, obwohl es ein χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ist: τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν (Mutterschoos) αὐτό, οἷον τιθήνην (Amme). 50, a: ἡ πάντα δεχομένη φύσις. c: δέχεται ἀεὶ τὰ πάντα, sie gleicht nicht irgend einem Einzelnen, das sie in sich aufnimmt, (dem Feuer u. s. f.), ἐκμαγεῖον γὰρ (bildsame Masse) φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. 51, a: διὸ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγομεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον (schwer zu fassen) αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Man kann dieses Etwas so bezeichnen: es sei dasjenige, was zu Feuer, Wasser und Erde wird, aber weder Feuer, noch Wasser, noch Erde ist (ib. b). 52, a. b: τρίτον δ' αὖ γένος τὸ τῆς χώρας, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ. Auch im Philebus p. 23 ff. wird ein solches bildsames Urelement angenommen, das Plato, hier an die pythagoreische Lehre anknüpfend, das Unbegrenzte oder das Maasslose (ἄπειρον) nennt. Ihm gegenüber steht die Grenze (τὸ πέρας), das Maass, d. h. die begriffliche Bestimmtheit, welche dem Unbegrenzten Gestalt, Beschaffenheit, Gesetz, Ordnung, Harmonie u. s. w. gibt, wie bei den Pythagoreern dies die

es weder durch das Denken (νόησις) zu erfassen ist, wie die Idee, noch mit der Empfindung, wie das Sinnliche, sondern nur durch eine Art von Analogieschluss, λογισμῷ τινι νόθῳ, Tim. 52, b. Es wird hier unverkennbar die Lehre von einer der Weltbildung vorangehenden ewigen Materie vorgetragen; es wird der Ideenwelt eine zweite Substanz, ein zweites beharrliches Prinzip des Seins, zur Seite gestellt. Diess scheint nun in einem Widerspruch zu stehen mit der Lehre von den Ideen, nach welcher nur diesen ein substantielles Sein zukommt, und man hat daher (Zeller II, 610 ff.) mit Rücksicht darauf, dass Plato der δεξαμενή auch das Prädikat χώρα gibt, geschlossen, sie sei der blosse Raum, nicht aber ein positiv raumerfüllendes Substrat; sie wäre ihm hiernach das reine Aussereinander, eine Art immaterieller Ausdehnung. Allein wie könnte eine solche immaterielle Materie von Plato als eine Masse beschrieben werden, welche sich bewegt, welche regel- und ordnungslos hinundherschwankt? wie könnte eine solche immaterielle Materie, die etwas schlechthin Substanzloses und Unwirkliches ist, die Macht haben, zu bewirken, dass sich die Idee in der Erscheinungswelt nicht beharrlich, nicht rein und ungetrübt, sondern nur vorübergehend, allzeit wechselnd, entstellt, verzerrt und in eine Vielheit von Exemplaren zersplittert darstellen kann? Es ist also der Folgerung nicht auszuweichen, dass die Idee am materiellen Sein ein völlig reales Substrat für ihre Verwirklichung hat. Allerdings ist dieses Substrat ein solches, in welchem sie nicht so, wie sie an sich selbst ist, erscheinen kann; es ist ein Substrat, das des Festhaltens irgendwelcher Form nicht fähig ist, ja dem widerstrebt; die γενέσεως τιθήνη, heisst es 52, e, »nimmt alle Gestalten und was sonst in sie hineingebracht wird an und wird von ihnen geschüttelt (σείεται), aber sie schüttelt auch sie wiederum durch ihre eigene unregelmässig allerwärts hinschwankende Bewegung (ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένη)«; allein nur um so selbstständiger ist sie ebendarum gegenüber der Idee. Als nichtseiend (vgl. Zeller II, 613) bezeichnet Plato die Materie nicht, sondern nur als in Betreff ihrer Beschaffenheit nicht genauer erkennbar. Um alle εἴδη

---

arithmetische Bestimmtheit that). Das Einzelding ist ein Product (ἔκγονον) der Mischung dieser beiden Elemente. Ebenso p. 26, c. d.

aufnehmen und abbilden zu können, heisst es 50, e, muss die Materie selber πάντων ἐκτὸς εἰδῶν sein; deswegen ist sie etwas so gestaltloses, dass ihre Qualität freilich kaum noch angegeben werden kann; allein wenn sie auch unsagbar ist, so ist sie doch real: sie ist, wie p. 49 f. nachgewiesen wird, Dasjenige, woraus Erde, Luft, Wasser, Feuer hervor- und in welches sie immer wieder zurückgehen; von Erde u. s w. darf man nicht sagen, »sie sind Dieses« (τόδε, τοῦτο), weil sie nur stets wechselnde Gestaltungen in der Natur sind, die da kommen und gehen; »als ein τόδε, τοῦτο darf man nur das bezeichnen, in welchem alles Werdende geformt wird, und in welches es sich wieder auflöst«, nämlich »die πάντα δεχομένη φύσις« (ebd.); formt Jemand — diese Erläuterung wird noch beigefügt — Figuren aus Gold und bildet sie immer wieder zu andern Figuren um, und es sieht nun ein Zweiter ein eben geformtes Dreieck und fragt: »was ist das (τί ποτ' ἔστι)«, so ist hierauf die wirklich richtige Antwort nicht: »es ist ein Dreieck«, da ja dieses Dreieck sofort wieder mit andern Figuren vertauscht wird und somit keinen Bestand hat, es ist nicht ὄν, die richtigere Antwort ist vielmehr die: »es ist Gold«, weil das Gold, aus dem die Figuguren geformt werden, das Bleibende diesen gegenüber ist (p. 50, a. b.). Bestimmter als in dieser Stelle p. 49 f. kann nicht gesagt werden, dass das, aus welchem und in welchem Alles geformt wird, ein Seiendes und zwar ein realer Stoff, eine materies ist. Jener Widerspruch, der darin zu liegen scheint, dass neben die Idee, die allein ὄντως ὄν ist, noch ein zweites φθορὰν οὐ προσδεχόμενον γένος zu stehen kommt, ist in der That nicht vorhanden. Nicht einer Materie, nicht einem allgemeinen und tiefer liegenden Substrat der Sinnendinge, sondern nur gegenüber diesen einzelnen stets veränderlichen und hinfälligen Sinnendingen selbst hatte Plato die Idee, den Allgemeinbegriff für das wahre Sein erklärt [7b]); Raum

---

7b) s. z. B. Tim. 52, a ob. S. 202. Anm. 12. Das der Idee »ὁμώνυμον« ist das Einzelding (die Gesammtheit der Einzeldinge). Sehr bezeichnend für Plato's Meinung ist ferner der p. 48 f. gemachte Uebergang vom ersten zum zweiten Theil des Dialogs: bis jetzt genügten uns zwei εἴδη, das παράδειγμα (die Idee) und das μίμημα, das Werdende und Sichtbare; jetzt aber sind wir genöthigt, noch ein drittes εἶδος anzunehmen, die

dazu, das ewige Werden und Vergehen, dem die Sinnendinge unterliegen, auf ein Prinzip, wie es die Materie ist, zurückzuführen, Raum hiezu war im platonischen System stets offen gelassen. Zudem sind beide, Idee und Materie, nicht in ganz gleicher Weise und nicht in gleichem Umfange Substanzen: ewig sind beide, aber reines, vollkommenes (wenn auch nur übersinnlich intelligibles) Sein hat auch jetzt nur die Idee, und sie ist auch jetzt das für alle Existenz maassgebende Prinzip, sofern nach ihr die Sinnenwelt geformt wird; die Materie dagegen ist ein passiver Stoff, der alle möglichen Formationen in sich aufnehmen muss, und sie ist ein unstetes Fluidum, welches zwar ist und in dieser seiner Unstetigkeit sich gleich bleibt, aber ebendeswegen nichts wahrhaft Seiendes, sondern blos unstet wechselnde Gebilde, wie die Sinnendinge es sind, zur Geburt bringen kann.

Plato's System in seiner vollen Ausbildung ist also ein dualistisches. Die Ideenwelt ist für Plato jetzt ἀρχή nur in dem Sinne, dass sie Prinzip Dessen ist, was die Dinge sind, ihrer Qualitäten, ihrer Arten und Gattungen; dieses Prinzip ist sie dadurch, dass sie die Urbilder dieser Qualitäten enthält; nicht aber ist sie Prinzip davon, dass es Dinge gibt, oder der Realität der Dinge, das Realprinzip der Dinge liegt anderswo, es liegt in der Materie. In der That ist diese Lehre ganz folgerecht. Plato's Ideen sind von Anfang an blosse νοητά, blos intelligible Wesenheiten oder Gedankendinge; sie haben allerdings Realität im Sinne des Ewig- und Unveränderlichseins, sie sind ewig und unveränderlich dieselben, wie z. B. Gut in alle Ewigkeit der absolute Gegensatz von Schlecht ist, oder wie man von mathematischen Wahrheiten sagen kann, sie sind immer und ewig gültig und schlechthin unveränderlich; aber Realität im Sinn der wirklichen Existenz in Raum und Zeit, wie z. B. das ὄν des Parmenides mit seiner stetigen Raumausdehnung es hatte, haben Plato's εἴδη nicht, da sie ἀσώματα sind, sie sind nur ideelles Sein, und ebensowenig können sie daher

---

πάσης γενέσεως ὑποδοχή (ähnlich 50, c. d τριττὰ γένη). Den blossen Raum als drittes anzunehmen, wäre Plato so schwer nicht gefallen; aber eine materielle Substanz zu statuiren, das kostet ihn einen Entschluss, weil er damit der Idee eine selbstständige Wesenheit gegenüber stellen muss, und zudem eine wegen ihrer Gestaltlosigkeit so schwer zu definirende und zu beschreibende Wesenheit.

auch Ursache oder Quelle wirklicher Existenz sein; diese setzt ein Prinzip von reeller Beschaffenheit voraus, und ein solches ist nur in einer räumlich zeitlichen Substanz zu finden. Als uranfänglich vorhanden betrachtet Plato seine Materie ebendeswegen, weil ihm die Welt etwas Reales ist, und er daher eine substantielle Grundlage für sie braucht. Zugleich allerdings wollte er sie wohl deswegen, weil sie nur das Unstete und Ordnungs- und Formlose und Ursache aller Wandelbarkeit ist, nicht vom weltbildenden νοῦς und überhaupt nicht von der höhern Welt her geschaffen sein lassen; sie musste von selbst da sein, ohne dass man sagen kann, woher sie ist. Plato spricht daher auch aus: die Welt ist nicht blos durch νοῦς, sondern auch durch ἀνάγκη, sie ist ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως geworden (Tim. p. 47. e. f. 56, c. 68, e. 75, d): τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, die Materie, ist zwar durch den νοῦς bewältigt worden, aber sie hat zur Weltentstehung auch beigetragen (48, a), und ihre ewig veränderliche Natur konnte auch der weltbildende νοῦς nicht beseitigen.

Der Dualismus Plato's ist schon durch die frühere Entwicklung der griechischen Philosophie vorbereitet, durch die Dualität der materiellen Substanz und der schaffenden Kräfte bei Anaxagoras und Empedokles, durch den pythagoreischen Gegensatz des ἄπειρον und περαῖνον, durch die Entgegensetzung der Welt der Wahrheit und der Welt des Wahns bei Parmenides, durch die megarische Lehre. Auch Plato selbst spricht sich bereits früher in dualistischem Sinne aus. So im Theätet 176, a: »Das Böse kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben; unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend hier zieht es mit Nothwendigkeit umher.« Im Sophistes (p. 246 f.) ist Plato damit zufrieden, dass man nicht alles Uebersinnliche leugne, sondern wenigstens einiges ἀσώματον zugebe. In den Dialog Politikus ist ein μῦθος verflochten über die Weltalter (p. 268 ff.), welcher zu seiner Grundlage die Lehre hat, dass die Welt in der einen Periode von der Gottheit gelenkt ihren Umlauf um sich selbst vollbringe, in der andern frei und losgelassen sich allein bewege, und zwar dann in entgegengesetzter Richtung, so dass hiedurch die grössten Erschütterungen und Veränderungen auf Erden er-

folgen. »Sich immer einerlei und in gleicher Weise verhalten und dasselbe sein, das kommt nur dem Göttlichsten zu, körperliche Natur dagegen steht nicht in dieser Reihe, die Welt aber ist zwar ein vernünftiges ζῷον, aber sie ist auch σῶμα und kann daher nicht μεταβολῆς ἄμοιρος bleiben (p. 269); dieses ihr körperliches Theil war voll vieler ἀταξία, ehe der jetzige κόσμος aus ihm gebildet ward (p. 273, b), und wenn nun die Periode kommt, wo ihr göttlicher κυβερνήτης sie allein laufen lässt, dann wird τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος wieder Herr, und sie gienge dem Untergange zu, wenn Gott sich ihrer nicht wieder annähme, ihren Lauf wieder umlenkte und sie so herstellte und unsterblich machte (ebd. c. d.). Im Philebus p. 23 ff. wird ganz pythagoreisch gelehrt: in der Wirklichkeit ist theils ἄπειρον, theils πέρας; durch Verbindung des πέρας mit dem ἄπειρον entsteht Maass, Zusammenstimmung, Ordnung und alles andere Schöne, das ἄπειρον allein könnte diess Alles nicht hervorbringen.

Im Timäus wird zwar (S. 217) Manches als ein blos Wahrscheinliches, ja als blosser εἰκὼς μῦθος vorgetragen; aber die Abschnitte des zweiten Theils des Dialogs von p. 48 an, in welchen die Nothwendigkeit, ausser den Ideen und den Sinnendingen noch ein τρίτον γένος anzunehmen, auseinander gesetzt wird, sind zu streng begrifflich, zu frei von mythischem Beiwerk gehalten, als dass sie nicht ernst zu nehmen wären (z. B. ὁ λόγος ἔοικεν εἰςαναγκάζειν p. 49, a. αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα p. 51, b. εἴρηται οὖν τἀληθές p. 49, a).

2. Die Natur.

Der Naturphilosophie hat Plato nur eine einzige Schrift gewidmet, den Timäus, dessen Abfassung in seine spätern Lebensjahre zu fallen scheint [8]). Wortführer in diesem Gespräch ist der Pythagoreer Timäus aus Lokri. Dem Sokrates einen

8) Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato S. 149 »Der Timäus ist wahrscheinlich spät von Plato zur Fortsetzung der Republik geschrieben, da der Kritias, welcher mit dem Timäus noch enger zusammenhängt, als der Timäus mit der Republik, von Plato als Bruchstück hinterlassen wurde, wie wir ihn haben.« Doch sind Timäus und Kritias früher als die Gesetze, da in jenen beiden Plato noch festhält an der Staatsverfassung der Republik, die in den Gesetzen mit einer andern vertauscht wird.

Vortrag über Naturphilosophie in den Mund zu legen, wäre allzu unpassend gewesen, da dieser sich nie mit der Natur abgegeben, im Gegentheil die Naturforschung als unfruchtbar betrachtet hatte. Mit Recht dagegen tritt ein Pythagoreer als Wortführer auf, da die meisten Ideen des Timäus an den Pythagoreismus anknüpfen; so die Idee der die Körperwelt belebenden und in harmonischer Gliederung erhaltenden Weltseele, die Präexistenz und Wanderung der Einzelseelen, die Construction der Körperwelt aus geometrischen Figuren und Körpern p. 53 ff. (vgl. S. 73). Nur in Einem Punkte weicht Plato von den Pythagoreern ab, nämlich darin, dass er die Erde als ruhenden Körper in den Mittelpunkt des Universums setzt und die Planetensphären um sie rotiren lässt, während nach der Lehre der Pythagoreer das Centralfeuer die Mitte der Welt einnimmt. Da nach Plato nur das Intelligible, τὸ νοητόν, einer streng und sicher dialektischen Behandlung fähig ist, nicht aber die Natur (S. 196 f.), und da es desgleichen schwer ist, das Wesen zu finden, welches Urheber des Weltalls ist (28, c.), so erklärt Plato, man müsse sich in diesem Gebiete mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen (εἰκότες λόγοι und μῦθοι Tim. p. 29, b. d. 40, e, 48, d. 72, d), was ihn jedoch nicht hindert, diejenigen Lehren, die sich nicht auf das Transscendente (Gott, Weltseele u. s. f.), sondern auf physikalische Dinge beziehen, mit wissenschaftlich eingehender Begründung vorzutragen.

Der Gesichtspunkt, von dem aus Plato die Natur betrachtet, ist der ethisch teleologische, im Gegensatz gegen den Standpunkt der mechanischen Naturerklärung, den die früheren Naturphilosophen eingenommen hatten. Ihrer Substanz nach hat zwar die Natur das reine Sein nicht, das nur den Ideen zukommt; aber ihrer Form nach, mag man nun die Welt als Ganzes und die in ihr herrschende Ordnung betrachten oder auf die Gestaltung des Einzelnen in ihr reflectiren, erweist sie sich nach Plato als eine Region des Seins, die doch so vollkommen, schön und gut ist, als sie irgend werden konnte, und die somit nicht (blos) durch blinde Nothwendigkeit entstanden, sondern zweckgemäss so und nicht anders gebildet worden ist. Er sagt schon Sophist. 265, man dürfe nicht annehmen, die Natur erzeuge, was in ihr ist, ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ

διανοίας φυούσης, sondern μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; er tadelt Phaed. 97 an Anaxagoras, dass er, im Widerspruch mit seinem Prinzip des νοῦς, überall nur die mechanischen Ursachen angebe, statt nach den Zweckursachen zu forschen und die Zweckmässigkeit in der Einrichtung des Universums nachzuweisen. Von demselben Gesichtspunkt geht der Timäus aus. Schon die äussere Einkleidung desselben beruht auf dieser Idee. Er gibt sich nämlich als Fortsetzung der Republik (Tim. init.), und diess ist er insofern, als er die Betrachtung der Idee des Guten, die in der Republik begonnen worden war, fortsetzt. Die Republik hatte diese Idee als das Höchste aufgestellt (S. 203) und die von ihr geforderte Gestaltung des menschlichen Lebens ausgeführt: entsprechend sucht der Timäus die Verwirklichung der Idee des Guten im Universum nachzuweisen. Er führt den Gedanken aus, dass die Welt ein Abbild des Besten, ein nach Möglichkeit vollendetes Kunstwerk sei. Der Weltbaumeister, gut und neidlos, hatte die Absicht, sie aufs Beste einzurichten, und er hat sie daher im Hinblick auf die höchsten Ideen, nach dem Muster des ἀΐδιον, des ἀγαθὸν, des κάλλιστον und κατὰ πάντα τέλεον, geschaffen, p. 28—30 [9]).

Die Weltbildung erzählt Plato als zeitlichen Hergang. Ehe Gott (ὁ δημιουργός) die Welt ins Dasein rief, war zweierlei, die Ideenwelt und die Materie, jene das unbewegliche und unveränderliche Urbild für Alles, was etwa werden konnte, diese eine wild und ordnungslos fluctuirende Masse [10]). Aus Beidem zusammen sollte die sichtbare Welt entstehen, und es

---

9) Der ἀγαθὸς δημιουργός, ποιητής, πατήρ, tritt im Timäus an die Stelle des ἀγαθόν, das Rep. VI, 508 Ursache von Allem ist. Dass die Gottheit nur als gut gedacht werden dürfe, spricht Plato oft mit grossem Nachdruck aus. Theaet. 176, a (S. 215). c: θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος. 151, c. Phaedr. 246, e. 247, a: φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Rep. II, 379: ἀγαθὸς ὁ θεὸς τῷ ὄντι, also κακῶν ἀναίτιος; die Ursachen des Bösen sind nicht bei ihm zu suchen.

10) Tim. 30, a: πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ' ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως (unter dem πᾶν — ὁρατόν ist eigentlich gemeint dasjenige, woraus später die sichtbare Welt wurde), εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγούμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. 69, b: ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα — διεκόσμησεν. 52, e (S. 212).

bedurfte daher vor Allem eines Mittelgliedes, durch welches die Gemeinschaft und Durchdringung beider Elemente möglich wurde. Ein solches Mittelglied zwischen Idee und Materie ist für Plato die Seele, ψυχή, sie ist nicht nur das denkende, sondern auch das der Materie organische Gliederung und Belebung mittheilende Prinzip (Phaedr. p. 245 f. Phaed. p. 105). Ohne ψυχή konnte somit auch die Welt, die ein gegliedertes und sich bewegendes organisches Ganzes ist, nicht entstehen. Der Demiurg bildete daher zuvörderst die Seele der Welt aus einer Mischung des bleibenden, ungetheilten (idealen) und des theilbaren körperlichen (materiellen) Elements, oder, wie sich Plato im Timäus auch ausdrückt, aus der φύσις des ταὐτόν und der des θάτερον (des stets Ungleichen); aus beiden Elementen ward sie gemischt, weil sie beide vereinigen sollte; er dehnte sie nach allen Dimensionen aus zu dem ganzen Umfang, den hernach die sichtbare Welt erhielt, brachte in ihr insbesondere die Kreisbahnen für die grossen Weltkörper an, und baute sodann in sie wie in ein Gerüste die Welt selbst hinein, die so von der sie in allen Theilen durchdringenden Seele Bewegung, Ordnung und Leben erhielt und fortwährend erhält. Es versteht sich von selbst, dass diese Darstellung, wie Plato selbst sagt, mythisch ist (Tim. 29, d. 69, b.), und die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsacte nur der mythischen Einkleidung angehört. Es lässt sich daher auch darüber nichts ausmachen, ob Plato einen zeitlichen Weltanfang gelehrt hat oder nicht. Bringt man von seiner Darstellung in Abzug, was zweifellos der mythischen Form angehört, so bleibt als Plato's dogmatische Lehre nur diess übrig: das die Welt bewegende Prinzip und das Band der in ihr herrschenden Ordnung ist die Weltseele. Die Weltseele ist der Inbegriff der mathematischen Verhältnisse, nach denen das Universum (die Abstände und Bahnen der Weltkörper) eingetheilt und geordnet ist, sie ist die alles bewegende Kraft, und sie ist drittens auch die ideelle Einheit der Welt, sie ist das Bewusstsein der Welt, durch welches diese ein ζῶον ἔμψυχον, ἔννουν ist[11]; ein solches Wesen musste sie deswegen werden, weil sie nach dem Urbilde des

11) Tim. p. 37, a ff. 30, b.

Vollkommensten geformt werden sollte, ein beseeltes und vernünftiges Wesen aber vollkommener ist, als ein lebloses und vernunftloses (30, a. b.).

Wie schon aus dem so eben Bemerkten hervorgeht, sieht Plato im Universum ein aus Leib und Seele bestehendes, mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen. Auch sonst schreibt er der Welt alle Vollkommenheit zu, welche ihr als dem Abbild des idealen Seins zukommen muss. Nimmer alternd noch vergehend, sich selbst genügend und keines Andern bedürfend [12]) lebt die Welt das glücklichste Leben, ein seliger Gott (p. 33 f.). Die Gestalt des Universums ist nach Plato die Kugelform, da die Kugel die vollendetste überall sich selbst gleiche Figur ist, die alle andern Figuren in sich befasst (33, b). Die Bewegung des Universums ist die Kreisbewegung, weil diese als vollkommen gleichmässige und in sich selbst zurückkehrende Bewegung der Vernunft am meisten entspricht (34, a). Im Mittelpunkt des Universums befindet sich, unbeweglich ruhend, die Erde [13]). Um sie kreisen die übrigen Himmelskörper; zuerst der Mond, dann die Sonne, hierauf die fünf Planeten, zuletzt die Fixsternsphäre. Dass Plato die Erde stillstehen lässt, und nicht, wie Gruppe aus Tim. 40, b nachzuweisen gesucht hat, eine Axendrehung der Erde lehrt, hat Böckh hinlänglich bewiesen [14]).

12) Daher Plato auch lehrt, die Welt umschliesse alle Realität in sich, sie bedürfe nicht Luft ausser ihr zum Einathmen, und sie sondere ebenso nichts nach aussen ab, sie ernähre sich von und durch sich selbst (33, c), wohl Abweisung der pythagoreischen Lehre vom ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (S. 78.)

13) Tim. 40, b: γῆν, τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἰλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον (Axe) τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι. εἴλλω, attisch εἴλλω = drängen, zusammendrängen, zusammenballen. Also: »sich drängend (ebenso p. 76, b), zusammengeballt um die Axe der Weltpole, eine Kugel um die Weltaxe bildend.« Erst in der spätern Gräcität heisst εἰλεῖσθαι »sich herumtreiben, kreisen.« φύλαξ von Nacht und Tag ist die Erde dadurch, dass sie stillsteht und in Folge hievon die Sonne, welche die Quelle des Lichts ist (39, b), (auf ihr) bald sichtbar, bald unsichtbar ist, regelmässig um sie her auf- und untergeht, δημιουργός dadurch, dass sie der fortwährenden Bewegung des Himmels von Osten nach Westen eine Kraft des Beharrens entgegensetzt (durch welche sie stillsteht).

14) Boeckh, über das kosmische System des Plato 1852. Gruppe,

Eine alte Ueberlieferung berichtet, Plato habe in seinem Greisenalter bereut, die Erde in den Mittelpunkt der Welt gesetzt zu haben, da dieser Platz, als der Ehrenplatz im Universum, einem Bessern gebühre [15]). Unter diesem Bessern verstand er ohne Zweifel das Centralfeuer. Die Nachricht klingt nicht unwahrscheinlich, da Plato in seinen letzten Lebensjahren immer tiefer in den Pythagoreismus hineingerathen ist. Auch würde sie zu der wenigern Werthschätzung der menschlichen Dinge stimmen, welche in den Büchern über die Gesetze auffallend stark hervortritt. VII, 803 f. heisst es: τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης σπουδῆς οὐκ ἄξια, der Mensch ist θεοῦ τι παίγνιον μεμηχανημένον, ein Spielzeug, das Gott geschaffen, die Menschen sind zu allermeist blosses θαῦμα (Kunststück, Marionette) σμικρὰ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες, für welches harte Wort allerdings sofort Verzeihung damit erbeten wird, dass der Redner πρὸς τὸν θεὸν ἀπιδὼν und davon überwältigt über die Menschen so habe sprechen müssen (vgl. I, 644).

8. Die Seele.

Die Schöpfung des Menschen und der menschlichen Seele erzählt der Timäus so (p. 39 ff.). Als die Welt geschaffen war, beschloss der Weltschöpfer, auch noch weitere ζῶα, ausser der Gesammtwelt, ins Leben zu rufen, damit alle dem Begriff des ζῶον inwohnenden ἰδέαι desselben in Wirklichkeit kämen. So entstanden zuerst die Unsterblichen, die Untergötter und Dämonen, dann, weil auch sterbliche ζῶα zur harmonischen Vollständigkeit des Universums erforderlich waren, das Menschengeschlecht. Der Weltschöpfer mischte in demselben Gefäss, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, noch einmal

die kosmischen Systeme der Griechen. Auch Rep. X, p. 616 f. Phaed. 109, a wird der Stillstand der Erde gelehrt.

15) Plut. Num. 11: Die Pythagoreer setzten in die Mitte das Centralfeuer, die Erde liessen sie im Kreise sich um das Centralfeuer bewegen. ταὐτὰ δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανενοῆσθαι περὶ τῆς γῆς ὡς ἐν ἑτέρᾳ χώρᾳ καθεστώσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν. Plut. Plat. Quaest. 8: Θεόφραστος ἱστορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ μεταμέλειν, ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδόντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.

dieselben Stoffe, und schuf daraus so viele Seelen, als es Gestirne gab. Er bestimmte sodann, es sollen diese Seelen, nachdem jede eine Zeit lang auf einem ihr zugewiesenen Stern gewohnt und während dieser Zeit Aufschluss über die Gesetze der höhern Weltordnung empfangen hat, in sterbliche Leiber gepflanzt werden, um mit diesen zusammen das Geschlecht der sterblichen Wesen zu bilden. Diejenige Seele, welche während ihres leiblichen Lebens über die Sinnlichkeit und die Leidenschaften Herr wird, darf nach dem Tode ihres Leibs wieder auf ihren Stern zurückkehren und von da an ein seliges Leben führen; diejenigen Seelen dagegen, welche dieses Ziel verfehlen, werden bei der zweiten Geburt als Weib zur Welt kommen, und, wenn sie sich auch jetzt noch nicht bessern, zum Thierleben erniedrigt (42, b. c.); eben aus solchen zu niedern Existenzformen verurtheilten Seelen sind nach dem Timäus, der hier mitunter auch der Ironie einigen Spielraum lässt, die Thiere entstanden. Die zahmern Vögel giengen aus den Männern hervor, welche nicht böse, aber leicht waren und sich zwar mit dem Himmlischen beschäftigten, aber aus Einfalt vermeinten, dass diese Dinge nach dem blossen Augenschein ermessen und begriffen werden können (Astronomen, Empiriker, Materialisten), 91, d. e; Tyrannen und sonstige Frevler wandern in Habichte, Geier und Wölfe (Phaed. 82, a); Esel werden die Knechte der sinnlichen Begierden (ib. 81, e); auch die andern Vier- und die Vielfüssler entstanden aus solchen, welche die Weisheit nicht liebten, sondern nur den niedern Gelüsten folgten (Tim. 91, e); aus den unverständigsten unter ihnen giengen hervor die Thiere, die am Boden kriechen, aus den allerunvernünftigsten und ungelehrigsten endlich die Wasserthiere (92, a. b.); solche Menschen, welche nach Tugend und bürgerlicher Gerechtigkeit strebten ohne Philosophie, werden in gesellige und zahme Thiergattungen, wie Bienen und Ameisen, versetzt (Phaed. 82, b). Zur Nahrung der Menschen wurden geschaffen die Pflanzen und Bäume mit ihren Samen und Früchten: auch sie sind ζῶα mit empfindender Seele, jedoch ohne freie Bewegung und Bewusstsein (Tim. 77, a—c. vgl. S. 47). So ward die Welt mit ζῶα aller Arten erfüllt und zu einem vollkommenen Wesen gemacht, das alles Sichtbare umfasst (Schluss des Timäus p. 92).

Etwas abweichend ist die Darstellung des Phädrus. Auch hier hat die Seele eine unvergängliche, ja anfangslose Existenz, sie ist ein ἀγέννητον; aber nach diesem Gespräch war es nicht die Anordnung des Demiurg, sondern die eigene Schuld der Seelen, wenn sie zu leiblichem Dasein herabgesunken sind. Die Seelen zweiter Ordnung nämlich, die nicht göttlichen (S. 204), hatten schon in ihrer himmlischen Präexistenz einen Zug zum Irdischen; die, welche demselben unterlagen, sanken zur Erde herab und nahmen leibliches Dasein an (Phaedr. 245 ff.). Aehnlich wie hier wird auch in der Rep. X, 613 ff. gegebenen Darstellung des Wiedereintretens abgeschiedener Seelen ins Erdenleben das Moment der Freiheit und Schuld betont, indem es dort der eigene Wille der Individuen ist, kraft dessen sie ein höheres oder ein niedereres Lebensloos sich erwählen.

Mit der Ansicht Plato's vom Verhältniss der Seele zum Leib hängt auch seine Lehre von den Theilen der Seele zusammen. Als nämlich — so lehrt er — die Seele in den Körper eingepflanzt wurde, kam zu ihrem unsterblichen Wesen ein sterblicher Bestandtheil hinzu, Tim. 69, c. Plato unterscheidet daher zwei Theile (μέρη) der Seele, einen göttlichen und einen sterblichen (τὸ θεῖον und τὸ θνητόν 69, c. 72, d), einen vernünftigen (τὸ λογιστικόν, λόγος, νοῦς) und einen nichtvernünftigen. Der nichtvernünftige Theil zerfällt nach ihm noch einmal in zwei Hälften, eine bessere und eine schlechtere. Die bessere Hälfte ist der Muth (θυμός, τὸ θυμοειδές) oder der affectvolle Wille, der zwar für sich selbst ohne vernünftige Einsicht ist und blind wirkt, aber doch von Natur Gehülfe des vernünftigen Theils und zur Unterordnung unter ihn geneigt und mit einem Instinct für das Edle und Gute begabt ist (Tim. p. 70), wesswegen er in der mythischen Erzählung des Phädrus als das edlere der beiden Rosse, die das Gespann der Seele bilden (S. 204), erscheint. Er bekämpft, wo es Vertheidigung und sonstiger That bedarf, im Dienste der Vernunft die Begierde nach Wohlleben und Genuss, wesswegen ihn Plato mit einem Hunde edler Raçe vergleicht (Rep. IV, 440, d) und ihn in seinem besten Staate durch den Kriegerstand repräsentirt werden lässt. Der unedlere Theil der nichtvernünftigen Seele ist die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das

von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, derjenige Theil der Seele, der hungert, dürstet, liebt u. s. w. und ebenso auch die Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse begehrt, kurz τὸ ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον. Plato eignet diese drei Theile der Seele drei verschiedenen Theilen des Körpers zu. Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, der begehrende Theil im Unterleib (Tim. 69—71). Wie diese drei Kräfte an die einzelnen Individuen sich verschieden vertheilt finden, so sind sie es auch an die Völker; auch sie unterscheiden sich von einander durch das Uebergewicht des einen oder andern dieser Theile. Bei den Hellenen herrscht die Intelligenz (τὸ φιλομαθές), bei den Thraciern, Scythen und sonst im Norden der Muth (τὸ θυμοειδές), bei den Phöniziern und Aegyptern der Erwerbstrieb (τὸ φιλοχρήματον) [16]) vor, Rep. IV, 435, e.

Alle diese verleiblichten Seelen kehren nur dann, wenn sie endlich die Leiblichkeit überwunden haben, in ihren Urzustand zurück (Tim. 42 c. d.). In mehreren Gesprächen Plato's (Gorg. 523 ff. Phaedr. 249. Phaedr. 108 ff. Rep. X, 613 ff.) ist auch von einem Todtengerichte die Rede, vor welches die abgeschiedenen Seelen gestellt, und von welchem dann die Guten belohnt, die Schlechten zu erneuter Seelenwanderung und zu allerlei Läuterungsstrafen verurtheilt werden. Wie viel an diesen oft weitläufig ausgesponnenen und im Detail nicht mit einander übereinstimmenden Erzählungen vom Zustand der Seele nach dem Tod und vom künftigen Gericht mythische Einkleidung ist, wie viel daran dogmatische Lehre, lässt sich schwer ausmachen; gewiss ist nur so viel, dass diese Beschreibungen nicht durchaus mythisch, sondern zum wesentlichen Theil ernstlich gemeint sind. Gewiss war nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seele und die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) derselben an ihren Präexistenzzustand, ebenso die Vergeltung nach dem Tode, ja vielleicht auch die Seelenwanderung Plato's wirkliche und vollkommene Ueberzeugung [17]).

16) Dieser ist hier genannt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuss begehrt wird.

17) Gorg. 523, a: Sokr.: ἄκουε δή μάλα καλοῦ λόγου (vom künftigen Gericht in der Unterwelt), ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ

Was wenigstens die Präexistenz der Seele betrifft, so folgt diese von selbst aus dem abschliessenden Hauptbeweis, der im Phädo für die Unsterblichkeit der Seele geführt wird. Dieser Beweis lautet so. Seele und Leben ist eins; die Seele verhält sich zum Leben, wie das Feuer zur Wärme: wie das Feuer nicht anders als warm, so kann auch die Seele nicht anders als lebend gedacht werden; wie überhaupt kein Ding das Gegentheil von ihm in sich aufnehmen kann, so schliesst auch die Seele das Gegentheil ihres Wesens, den Tod, nothwendig von sich aus. Hieraus folgt von selbst, dass sie ebenso gut vor ihrem Eintritt in den Leib gelebt und somit existirt haben muss, als sie nach dessen Tode fortlebt; nimmt ihr Leben nie ein Ende, so hat es auch keinen Anfang gehabt. Umgekehrt folgt aus der Präexistenz der Seele ihre Unsterblichkeit: denn ist die Seele aus einem höheren Leben in das körperliche Leben eingetreten, steht sie zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung, so ist natürlich auch ihre Existenz nicht an das leibliche Leben gebunden.

Dem Erweise der Unsterblichkeit der Seele hat Plato seinen Phädo gewidmet. Die Unsterblichkeit wird hier zuerst dargestellt als ethisches, praktisches Postulat. Das ganze Bestreben des Philosophen geht darauf, seine Seele vom Körper zu befreien, vom Leiblichen zu reinigen. Er thut diess in der Voraussetzung, dass der Körper eine Fessel der Seele, ein Hinderniss ihrer Thätigkeit sei, dass die Seele nur durch ihre Befreiung vom Leibe zu ihrer wahren Existenz gelange; das Thun des Philosophen hat folglich nur einen Sinn, wenn die Seele ein vom Körper unabhängiges Wesen ist, kurz wenn es eine Unsterblichkeit gibt p. 64 ff. 81 ff. Daher auch die Einkleidung des Phädo. Die Beweisführung ist einem sterbenden Philosophen in den Mund gelegt, der eben durch die Ruhe und Sicherheit, mit welcher er dem Tode entgegengeht, einen moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele abgibt. Die eigentlichen, speculativen Beweise sind folgende vier:

γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. — 524, a: ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι. Nur weiss der Gorgias noch nicht, wie der Meno und Phaedrus, etwas von der Seelenwanderung.

1) Der Analogieschluss aus dem allgemeinen Naturgesetz, dass überall Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem wird, Gross aus Klein, Kalt aus Warm, Langsam aus Schnell, Wachen aus Schlaf, und umgekehrt. Auch Leben und Sterben sind Entgegengesetztes, und somit gilt auch von ihnen das Gesetz, dass Jedes aus dem Andern wird und somit Tod aus Leben, aber auch Leben aus Tod hervorgeht. Ohne diesen fortwährenden Kreislauf würde am Ende alles Leben aufhören, alles Dasein ins Todsein verschlungen; somit kann der Tod nicht das Letzte, sondern nur ein vorübergehender Zustand sein, 70, c—72, d (ein Beweis, der an Heraklit erinnert).
2) Der Beweis aus der ἀνάμνησις. Das Lernen ist nur Wiedererinnerung, wie diess daraus hervorgeht, dass die Begriffe vom Wesen und von den Verhältnissen der Dinge in die Seele nicht von aussen gebracht, sondern nur aus ihr selbst heraus entwickelt werden können (auch Men. 81 ff.); also haben wir schon in einer frühern Zeit dasjenige gewusst, dessen wir uns erinnern, es muss daher unsere Seele vor ihrer Verleiblichung existirt haben, 72, e—77, a.
3) Der Beweis aus der Einfachheit der Seele. Was nicht zusammengesetzt ist, kann nicht aufgelöst werden. Also auch die Seele nicht; denn sie ist das unsichtbare Selbst des Menschen und daher dem unzusammengesetzten, in alle Ewigkeit unveränderten Sein wesensverwandt, 78, b—80, e.
4) Der (oben schon angeführte) Beweis aus der Idee des Lebens. Wo Seele ist, da ist Leben; Seele und Leben ist Eins. Nun schliesst jedes Ding das Gegentheil seines Wesens von sich aus: das Feuer z. B. die Kälte; ebenso die Seele den Tod. Sie kann nie das der Idee des Lebens Entgegengesetzte in sich aufnehmen. Sie ist folglich unsterblich, 102, a—107, a.

§ 30. Die platonische Ethik.

1. Die Lehre von den Gütern.

Die oberste Frage der Ethik ist bei Plato, wie bei den andern Sokratikern, die Frage nach dem höchsten Gut. Plato

entfernt sich bei der Beantwortung dieser Frage natürlich, vermöge seiner Lehre von der Seele, sehr weit von den andern Schülern des Sokrates, sowie von diesem selbst. Aber er ist doch zugleich derjenige, der das Wesen der sokratischen Anschauung am wenigsten einseitig erfasst und sie systematisch weiter geführt hat. Namentlich war es der Gegensatz der sokratischen Lebensansicht gegen das von der Sophistik und den herrschenden Mächten des Tages vertretene Prinzip hedonistischer Willkür, der von Plato wieder aufgenommen worden ist; war dieser Gegensatz bei Sokrates nur erst ein unwillkürlicher Conflict wesentlich verschiedener Anschauungen vom höchsten Zweck des menschlichen Strebens gewesen, so wurde er dagegen bei Plato ein bewusster Prinzipienkampf, den er während seiner ganzen philosophischen Laufbahn fortgeführt hat. In spätern Zeiten trat dazu (im Philebus), wie es scheint, eine Polemik auch gegen die Gestalt, welche der Hedonismus innerhalb der Sokratik selbst, in der cyrenaischen Schule, angenommen hatte. Sowohl dieser Kampf gegen die hedonistische Willkür, als die ideale Richtung, welche in den Lehren Plato's über die höchsten Ziele des Menschen zu Tage tritt, ist es, was Plato's Namen auch in der Ethik unsterblich gemacht hat.

Da die Seele nicht von dieser, sondern von einer höhern Welt her ist, und da zudem das Leben in der Sinnenwelt die Seele verstrickt in eine Masse von Uebeln, als da sind: Irrthum und Täuschung durch sinnlichen Schein und Wahn, sinnliche Bedürfnisse und Begierden, Mühe und Kampf um alle diese Dinge, so wird von Plato das Freiwerden von der Sinnenwelt als das höchste Gut ausgesprochen. Schon in seiner megarischen Periode, im Theätet, spricht Plato sein ethisches Prinzip so aus: die sinnliche Welt ist die Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen; die Aufgabe ist daher, über sie sich zu erheben durch Streben nach Verähnlichung mit der von allem Bösen unberührten Gottheit, welche Verähnlichung erreicht wird durch Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Sinnesreinheit [1]). Noch bestimmter drückt sich, anknüpfend an die Lehre

---

1) Theaet. 176, a: ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη), οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐν-

von dem höhern Ursprung der Seele, der **Phädo** aus: die höchste Aufgabe des Menschen ist die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinnlichen Empfinden, Vorstellen und Begehren, die Zurückziehung der Seele in sich selbst, in die Ruhe des denkenden Erkennens, wo sie mit nichts Unvollkommenem und Vergänglichem, sondern mit dem wahren und ewigen Sein allein zu thun hat; nur diese Ablösung der Seele vom Leib und von allem, was ihn angeht, ist für sie der Weg, aus der Versenkung in die sinnliche Welt, welche alle Seelen betroffen hat, wieder zu sich selbst zu kommen und so zu ihrer ursprünglichen reinern und glücklichern Form der Existenz zurückzukehren [2]).

Mit dieser Forderung einer absoluten Erhebung über die sinnliche Welt ist jedoch blos angegeben, was das allerhöchste und -letzte Ziel alles Strebens sein soll; dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass auch für das Leben des Menschen, wie es innerhalb der gegebenen Wirklichkeit sich gestaltet, ethische Bestimmungen gegeben werden. Hierauf geht Plato in dem (stark pythagoreisirenden) Dialog **Philebus** (S. 211) ein. Er untersucht hier, den Hedonikern und (wahrscheinlich) den Megarikern gegenüber, die Frage, ob χαίρειν oder φρονεῖν, Lust oder Einsicht, das ἀγαθόν p. 11. 14, genauer τὸ ὄντως ἀγαθόν 21, a, τὸ τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον 19, d, das ὠφελιμώτατον πάντων sei, das allen Menschen Glückseligkeit zu gewähren vermöge p. 11. Was schlechthin das Gute oder das Beste sein soll, muss folgende Eigenschaften haben: es muss sein etwas Vollkommenes (τέλεον) und etwas Vollzureichendes (ἱκανόν), d. h. Etwas, das nichts ausserhalb seiner selbst bedarf 21, a, Etwas, das durch sich allein wünschenswerth (αἱρετόν) ist für Alle p. 20 ff., Etwas, dessen Besitz alles Andere entbehrlich macht 20, e. Ein solches ἀγαθόν nun ist weder die Lust noch die Einsicht jede für sich. Lust ohne Einsicht kann nicht das Gute in dem angegebenen Sinne sein. Denn ein fröhliches Leben ohne Bewusstsein, ohne Verstand und Er-

---

θένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Vgl. Rep. X, 613, a: ὁ δίκαιος ἀνὴρ — ἐπιτηδεύει ἀρετὴν, εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

2) Phaed. p. 67, c. d. 69, c. 79, d. 80, e — 84, b. 114, c. d.

kenntniss wäre ein thierartiges Vegetiren, das kein Mensch für ein ihm wünschenswerthes Dasein erklären wird (p. 21). Und umgekehrt: Besitz der Einsicht ohne alle und jede Lust oder ein βίος παράπαν ἀπαθὴς ἡδονῶν wird, auch wenn er zugleich frei von Unlust wäre, gleichfalls dem Menschen nicht wünschenswerth sein 21, e, wiewohl es fraglich bleibt, ob nicht ein Leben ohne Lust und Leid, wie wir es den Göttern zuschreiben müssen, das allerbeste wäre (p. 33. 63, c.) Man kann daher nicht blos eines von beiden, sondern man muss ein aus beiden gemischtes Leben, den aus Lust und Einsicht μικτὸς βίος, für das Beste erklären. Dieser μικτὸς βίος bedarf aber einer genauern begrifflichen Bestimmung. Es fragt sich nämlich: welches der beiden Elemente, aus denen er besteht, ist das Vorzüglichere und daher auch das Leitende und Herrschende, durch welches dieser βίος wirklich ein ἀγαθὸς βίος wird? und: haben alle Arten der Lust und der Einsicht Platz in diesem gemischten Leben, welches das höchste Gut für den Menschen sein soll? Die Antwort ist folgende. Die Lust kann nicht das Vorzüglichere und das Beherrschende sein. Denn die Lust gehört in das Gebiet des ἄπειρον (vgl. S. 216), d. h. in das Gebiet desjenigen, dessen Wesen es ist, in sich keine Grenze zu haben, sich nicht begrenzen zu können, bald mehr, bald weniger zu sein, bald zu-, bald abzunehmen, immer zwischen verschiedenen Graden der Intensität sich hinundher zu bewegen und daher stets hinundher zu schwanken zwischen Nichtsein und Uebermaass (p. 23 f. 27 f.) Ein so unstetes, für sich selbst aller Beharrung und Gleichmässigkeit entbehrendes Element kann nicht das Höhere und Herrschende sein, es würde dem Leben keinen Halt geben, es würde den Menschen in ein fortwährendes Hinundhergeworfenwerden zwischen maassloser Lust und Entbehrung der Lust versetzen. Ganz anders ist es mit der Einsicht; sie ist mit Demjenigen verwandt, was durch Begrenzung (πέρας) das Unbegrenzte bindet, dem Uebermaasse wehrt, Maass, Wohlverhältniss, Ordnung und Zusammenstimmung (das ἔμμετρον, σύμμετρον, σύμφωνον, νόμος, τάξις) in das Unbegrenzte bringt und dadurch alles Schöne erzeugt, z. B. Gesundheit, Angemessenheit des Klima's und des Wechsels der Jahreszeiten an Gedeihen und Fruchtbarkeit der Dinge, weiterhin Harmonie, geordnete Folge

der Töne u. s. f. (p. 25 f.), und sie ist daher insbesondere verwandt mit der Ursache des Weltalls, der αἰτία τοῦ παντός, welche alle Dinge ordnet und zusammenhält, und welche ja selbst nur als eine einsichtsvolle (σοφία καὶ νοῦς) gedacht werden kann (p. 28—31). Nur die Einsicht kann in das Geniessen dasjenige Maass, diejenige Angemessenheit an die Natur des Menschen bringen, welche das Lustleben selber nicht in sich hat. Wäre ferner die Lust das Höhere und Herrschende, so dürfte sie nicht beschränkt, es dürfte ihr kein Zügel angelegt, gerade die stärkste und heftigste Lust müsste für die beste erklärt werden, wie diess auch wirklich von allen denen geschieht, welche ihr sich ergeben haben. Allein das geht nicht an: die stärksten und heftigsten Lüste finden sich bei kranken und bei ausgelassenen Menschen, heftige Lust ist Zeichen der Zerrüttung, der verdorbenen Beschaffenheit sei es des Leibes oder der Seele (p. 45 ff.), und je heftiger die Lust ist, desto mehr hindert sie alles andere Bestreben, das Denken, die Tugend (p. 63). Ferner wäre es doch sehr unvernünftig, dass Alles in der Welt weniger Werth haben sollte, als die Lustempfindungen der Menschen, dass Verstand und Tugend nichts gegen diese sein, dass ein Schmerzempfindender, der an geistigen Vorzügen alle Andern überträfe, sich für einen schlechten Mann halten müsste, weil er das Höchste (die Lust) entbehren muss, dass dagegen der Lusthabende sich deswegen des Besitzes des Höchsten sollte rühmen dürfen (p. 55). Unzweifelhaft also ist φρόνησις, nicht ἡδονή, das Höhere und muss das Leitende im Leben sein. Was sodann die einzelnen Lustarten betrifft, so ist die körperliche Lust, wie ihr Gegentheil, die körperliche Unlust, ein Werden (γένεσις): Unlust entsteht, wenn in einem ζῶον die zum Fortleben nöthige Harmonie der Theile gestört und aufgelöst wird (so bei Hunger, Durst, Frost, Hitze), Lust, wenn diese Harmonie im Organismus hergestellt wird (durch Nahrung u. s. f.) p. 31 f. Es wäre aber gewiss sehr thöricht, in dem fortwährenden Prozesse des Wechsels zwischen diesen Zuständen etwas Hohes und Grosses zu erblicken, das allein das Leben lebenswerth mache (p. 54); und nicht minder gewiss ist diess: alle diese Lüste, welche unlusterweckende Störungen der Natur voraussetzen und nur dadurch entstehen, dass

diese wieder aufgehoben werden (z. B. Hunger durch Essen), sind nicht reine und wahre Lust, weil sie ja blos in Entfernung einer Unlust bestehen und somit an diese als an ihre Voraussetzung unauflöslich geknüpft, also mit Unlust gemischt sind. Dasselbe gilt auch von psychischen Lüsten aller Art; auch sie sind meistens nicht rein und wahr, sondern gemischt, wie z. B. Schadenfreude aus Missgunst stammt und ohne sie nicht wäre p. 47 ff. Rein und wahr sind blos solche Lüste, welche einfache d. h. unlustfreie und zugleich gemässigte, leidenschaftslose Freude gewähren, wenn man sie geniesst, und durch ihr Aufhören keine Unlust hinterlassen, wie die Lust an Wohlgerüchen, Farben, Tönen, Formen, Figuren, an Gegenständen des Wissens (p. 51 f.). Ausserdem gibt es eine Masse täuschender Lüste in Folge von falschen Erwartungen und Vorspiegelungen (p. 12, d. p. 36 ff.), von welchen nur Einsicht den Menschen befreien kann. Was nun diese selbst angeht, so ist allerdings auch sie nicht in allen ihren Arten gleich vollkommen. Die Künste und Wissenschaften sind nicht alle rein von äusseren Zwecken, und sie haben nicht alle die Genauigkeit (ἀκρίβεια), die Klarheit (σαφήνεια), die Sicherheit (ἀλήθεια), welche der Begriff des Wissens fordert, sondern beruhen auf Versuchen, auf Experimenten, auf angesammelten Einzelerfahrungen (ἐμπειρία), auf Uebung und Routine (τριβή und μελέτη); so Schifffahrts- und Heilkunst, Landbau, Heerführung, Musik (p. 56). Aber die Baukunst nähert sich, da sie sich genauer Messinstrumente bedient, bereits dem exactern Wissen (ib.); die reine Mathematik ferner ist bereits frei von Vermischung mit äussern, ihr selbst fremdartigen Dingen, mit welchen die angewandte Mathematik zu thun hat, und sie besitzt einen hohen Grad von Sicherheit und Evidenz; noch mehr endlich ist die Dialektik eine reine, nur auf die Wahrheit selbst gerichtete, und weil sie es nur mit dem bleibenden Sein zu thun hat, unerschütterlich feststehende, daher gewiss zum Höchsten gehörende Wissenschaft; und auch die weniger reinen und exacten Künste und Wissenschaften, sowie im Einzelnen alle richtigen, wenn gleich nicht wissenschaftlich begründeten Vorstellungen, die ein Mensch haben mag, die ὀρθαὶ δόξαι, haben für das Leben Werth und gehören somit zum Guten, da es ja

doch lächerlich wäre, von den Dingen an sich, z. B. vom Kreis an sich, von der Kugel an sich, reden zu können, aber von menschlich irdischen Zirkeln, Messwerkzeugen u. s. w. nichts zu wissen und so, wenn man sein Haus bauen wollte, davon nichts zu verstehen (p. 62). Das beste Leben ist also das aus dem Honig der Lust und dem gesunden, nüchternen, reinen Wasser der Einsicht gemischte Leben; aber innerhalb seiner ist die Einsicht das Vorzüglichere und muss das Herrschende sein, und es gehören zwar alle Arten der Einsicht, aber nicht alle Lustarten in dasselbe herein. Das Erste ist das Maass, μέτρον, und alles Maassvolle und Schickliche (μέτριον καὶ καίριον); das Zweite ist alles Dasjenige, was schön und vollendet und dadurch ἱκανόν oder αὔταρκες ist (vgl. 67, a); das Dritte ist das dem eben Genannten, besonders dem μέτρον, zunächst Verwandte, νοῦς und φρόνησις; das Vierte sind die Wissenschaften, Künste, Geschicklichkeiten, richtigen Vorstellungen [3]); das Fünfte erst ist die Lust, so weit sie ins gute Leben hereingehört, d. h. die reine und wahre und überhaupt jede maassvolle Lust, da nur sie selber gut ist und anderes Gutes nicht hindert (p. 64—67).

Man muss nach all dem in der platonischen Ethik eine doppelte Richtung unterscheiden: eine einseitig idealistische oder ascetische, welche die höchste Lebensaufgabe in der Flucht

3) Der Begriff der ὀρθή oder ἀληθής, ἀληθινὴ δόξα spielt bei Plato eine sehr wichtige Rolle. Es ist die Vorstellung, welche faktisch mit der Sache, auf welche sie sich bezieht, übereinstimmt, aber nicht auf dem Wege begrifflichen Denkens erworben und daher nicht im Stande ist, sich selber zu begründen, Rechenschaft von sich zu geben. Symp. 202, a: ἔστι τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας; τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι ist weder ἐπίστασθαι, da ἐπιστήμη nicht ἄλογον sein kann, noch auch ἀμαθία, da ja τὸ τοῦ ὄντος τυγχάνειν (das Rechte treffen) nicht ἀμαθία ist. Das ist ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. Theaet. 187 ff. Krat. 387, b. Phaedr. 253, d. Sie kann im Menschen θείᾳ μοίρᾳ sein ἄνευ νοῦ Men. 99, e; sie kann auch durch πειθώ entstehen, wie νοῦς durch διδαχή, sie steht ebendeswegen nicht so fest, wie die begrifflich vermittelte Einsicht Tim. 51, e. Men. 97, e. f.; aber sie ist nicht zu verachten, sie kann im Leben sehr nützlich sein, denn nicht Alle können zur ἐπιστήμη gelangen, Men. 97 ff. Polit. 309, b. Tim. a. a. O. Anders ist es in der Wissenschaft; diese, die ἐπιστήμη im höchsten Sinne und die νόησις, diese beiden kann sie nicht ersetzen (ob. S. 197).

aus dem Reich der Sinnlichkeit, in der Freimachung des Geistes vom Körper, in der philosophischen Contemplation erblickt, und eine mit der Wirklichkeit versöhnte oder **ästhetische** Richtung, welche auch im Leben etwas Befriedigendes anerkennt und sucht, indem sie zugesteht, dass die Befassung des Geistes mit der realen Welt in Wissen und Thun ihren Werth und auch die Freude an dem, was angenehm und wohlgefällig ist, ihre Berechtigung habe. Dazu gehört insbesondere die Anschauung und der Genuss des Schönen. Die sinnliche Erscheinung ist nicht bloss die Trübung, sondern zugleich die Offenbarung der Idee, und so auch das Sinnlichschöne nicht blosse Verdunklung, sondern ebensosehr irdisches Abbild des Urschönen; somit kann auch die körperliche Schönheit ein würdiger Gegenstand begeisterter Liebe (der Erotik) sein: ein Gesichtspunkt, welcher vorzüglich im **Phädrus** und **Symposion** durchgeführt wird, obwohl allerdings die Erhebung über das sinnlich Schöne zum geistig Schönen in letzterem Gespräch wiederum als die höhere Aufgabe hervortritt (S. 205).

2. Die Tugend.

Die Tugendlehre hat Plato hauptsächlich in seinen frühesten Gesprächen behandelt, und zwar hier noch ganz in sokratischem Sinn, nämlich von dem Bestreben geleitet, alles sittliche Handeln auf das Wissen zurückzuführen. Ob die Tugend ein Wissen und ob sie lehrbar sei, bespricht er namentlich im **Protagoras** und **Meno** [4]). Wenn Plato in diesen Gesprächen die bekannte Vier- oder Fünfzahl der Cardinaltugenden voraussetzt [5]), so ist diese Eintheilung der Tugend aus der älteren Philosophie entlehnt; Plato selbst legt kein Gewicht darauf, da es ihm in jenen Gesprächen vorzüglich darum zu thun ist, die Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Tugenden zur Anerkennung zu bringen, zu zeigen, dass jede Tugend nichts Anderes sei, als das auf das rechte Wissen gegründete Handeln in einer besondern Lebenssphäre. Später hat Plato diese An-

4) Vgl. S. 181 f. 185.

5) σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη. Im Protagoras 330, b nennt er als fünfte Tugend die ὁσιότης. Diese nennt auch der Gorgias p. 507, wogegen er die Weisheit weglässt. Vgl. Theaetet. 176, a ob. S. 228.

sicht modifizirt. In der **Republik** gibt er eine Mehrheit von Tugenden zu, indem er zugleich den Versuch macht, diese Mehrheit wissenschaftlich zu begründen, IV, 441 ff. Er führt sie nämlich auf die verschiedenen Seelenkräfte oder, wie er sich ausdrückt, Theile der Seele zurück; er fasst jede Tugend als die der Natur gemässe Energie und Wirksamkeit der entsprechenden Seelenkraft, und gewinnt so, obwohl mit einer nicht unwesentlichen Abweichung bei dem Begriff der Gerechtigkeit, wieder die alten vier Cardinaltugenden. Weisheit nämlich (σοφία) ist die Tugend des obersten Theils der Seele, des λογιστικόν, sie kommt der Seele zu, wenn die Vernunft wirklich, wie sie von Natur soll, in ihr regiert (442, d); die Tugend des θυμὸς ist die Tapferkeit (ἀνδρεία), sie ist die Folgsamkeit des eiferartigen Theils der Seele gegen die Vernunft, vermöge welcher er das Gebot der Vernunft darüber, ob etwas zu wagen oder nicht zu wagen, zu dulden oder nicht zu dulden, kurz ob etwas furchtbar oder nichtfurchtbar sei, befolgt und es gegen alle Lust und Unlust, die dabei in Frage kommen kann, (z. B. gegen Liebe zum Leben und Geniessen, gegen alle Furcht, welche Gefahr einflösst) unverrückt aufrecht erhält und durchführt (442, b. c); die σωφροσύνη (Selbstbeherrschung) ist die Tugend, welche die Unterordnung der niedern Theile der Seele und besonders des Begehrenden unter die Vernunft bewirkt (442, c. d); die vierte Tugend endlich, welche bewirkt, dass jeder Theil der Seele das Seinige thut, dass der vernünftige Theil regiert und befiehlt, der θυμὸς ihm beisteht, und der unvernünftige Theil gehorcht, kurz diejenige Tugend, welche die naturgemässe Ordnung im Ganzen des Seelenlebens aufrecht zu erhalten hat, ist nach Plato die Gerechtigkeit (441, d. e), eine Tugend, die freilich mit dem Vorhandensein der drei andern bereits auch vorhanden und somit in Wahrheit nicht eine besondere Tugend, sondern die ἀρετή selbst ist [6]).

6) Es zeigt sich diess namentlich Rep. 444, e, wo der Begriff der δικαιοσύνη in den der ἀρετὴ übergeht: οὔκουν τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν heisst τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου; Κομιδῇ, ἔφη. Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια. Weiteres über die δικαιοσύνη s. unt. Anm. 9.

Die Nothwendigkeit der Tugend beweist Plato nicht blos mittelst seiner Hinweisungen auf die göttliche Weltordnung (S. 222), sondern auch auf anthropologischem, immanentem Wege. »Mag Jemand vor Göttern und Menschen verborgen sein oder nicht«, d. h. abgesehen von allen äusseren Folgen, welche das sittliche Verhalten Jemands haben mag, ist Tugend oder Gerechtigkeit das grösste Gut, Ungerechtigkeit das grösste Uebel für die Seele, Rep. II, 366 f. IV, 427, d. Es ist mit Tugend und Schlechtigkeit, wie mit Gesundheit und Krankheit. Schlechtigkeit ist nichts Anderes, als das unnatürliche Verhältniss, dass das Niedere in der Seele das Höhere beherrscht; dieses Verhältniss ist unnatürlich, da nur das Höhere, die σοφία, weiss und bestimmen kann, was dem ganzen Menschen und jedem Einzelnen in ihm (dem θυμός und der ἐπιθυμία) gut (συμφέρον) ist, somit die σοφία von Natur zum Herrschen, nicht zum Gehorchen, die niedern Seelentheile von Natur zum Gehorchen, nicht zum Herrschen, bestimmt sind. Tugend oder Gerechtigkeit ist also ὑγίεια καὶ εὐεξία der Seele, da Gesundheit eben darin besteht, dass in einem Organismus die Theile herrschen, von deren Herrschaft das Fortbestehen des Lebens abhängt (vgl. hierüber Tim. p. 82—86); Schlechtigkeit dagegen ist νόσος und ἀσθένεια (IV, 444, d. e.). Wie es nicht der Mühe werth ist, zu leben mit zerrüttetem Körper, und wenn man auch im Besitze aller Genüsse und aller äussern Güter wäre, so ist es auch mit der Seele (445, a.). Nur der tugendhafte Mensch kann Alles, was sein ἔργον ist, gut ausrichten (I, 353. Gorg. 507, c); nur die Gerechten können zusammenleben und zusammenwirken (Rep. I, 351 f); nicht Hader und Streit, sondern nur Eintracht und Freundschaft halten Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammen, diese aber beruhen auf der Gerechtigkeit (Gorg. 507 f. Rep. l. c.). Ebenso ist die Tugend, weil durch sie alle Theile der Seele im richtigen Machtverhältnisse unter einander stehen, Schönheit (κάλλος), Schlechtigkeit aber Hässlichkeit (αἶσχος) der Seele 444, e, somit nur jene, nicht diese, begehrenswerth. Auch wahre ἡδονή hat nur der Tugendhafte. Ohne Tugend gelangen auch die niedern Seelentheile nicht zu der ihnen wirklich angemessenen Lust (οἰκεία ἡδονή); nur die Vernünftigkeit kann auch diesen die Mittel und Wege zu ihrer

naturgemässen Befriedigung anweisen, und das widernatürlich vorherrschende μέρος ψυχῆς, sei es der θυμός oder die ἐπιθυμία, zwingt durch sein Vorherrschen die andern Seelentheile dazu, einer ihrem Wesen gar nicht entsprechenden Lust nachzujagen, welche zudem an wahrer Freude höchst arm ist, da das sinnliche Genussleben in Vergnügungen ohne Dauer und ohne die Kraft den Menschen wirklich zu sättigen sich bewegt und zudem Ursache endloser Streitigkeiten und Feindschaften der Menschen unter einander wird, und da desgleichen das in Ehrsucht, Herrschsucht und Rachsucht sich bewegende unruhige Treiben einseitigen Muthes und Stolzes um nichts angenehmer denn jenes ist; der Vernünftige hat daher vor dem, in welchem Sinnlichkeit und Leidenschaft herrscht, den Vorzug, dass er die wahren und reinen Freuden kennt, und dass er auch in Bezug auf die niedern Seelenvermögen mehr Annehmlichkeit des Lebens hat, als jener (Rep. IX, 580—587). Kurz: die Tugend bewirkt Glückseligkeit, die Schlechtigkeit Unglückseligkeit, ὁ μὲν δίκαιος εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος (I, 354, a). Harmonische Seelenbeschaffenheit, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ξυμφωνία (IX, 591, d), Zusammengestimmtsein der drei Vermögen der Seele in Eins (ξυναρμόσαι τρία ὄντα), diess ist die ἕξις, nach der der Mensch streben und die er in allem Handeln sich erhalten muss (IV, 443). Die übrigen Güter sind daher der Tugend gegenüber gering anzuschlagen und nur so zu erstreben und zu geniessen, dass sie ihr keinen Eintrag thun (Rep. IX, 592 f.). Selbst »Uebel« können dem Menschen heilsam und somit weit nützlicher sein, als sogenannte Güter: es ist (wird im Gorgias und in der Republik erwiesen, gegenüber den Vertretern der Lehre, dass der Mensch Alles, was es auch sei, zu thun das Recht habe, wenn er dazu die Lust und die Macht hat), es ist das Beste, kein Unrecht zu thun, das Schlimmste, Unrecht zu thun und Glück damit zu haben, so dass die Seele immer tiefer ins Unrechtwollen hineingeräth; dagegen ist es das Bessere, Zurechtweisung und Bestrafung zu finden, welche die Seele von der Schlechtigkeit zurückbringt und heilt; das grössere Uebel ist ἀδικεῖν, das kleinere ἀδικεῖσθαι (Gorg. 468—479. 509 f.). Und zudem ist schliesslich und durchschnittlich auch nach aussen, von Seiten »der Götter und der Menschen« schon im gegen-

wärtigen Leben das Gute der Anerkennung und der Glückseligkeit gewiss, wogegen es mit dem Laufen und Rennen der Bosheit bald ein Ende zu haben und Verachtung und Elend ihr Ziel zu sein pflegt (Rep. X, 614).

Doch alle diese Tugenden, besonders die Gerechtigkeit, gelangen nach Plato zu ihrer vollständigen Ausbildung und Verwirklichung nicht im Einzelleben, sondern erst in einem sittlichen Gemeinleben oder im Staate. Einmal nämlich ist nach platonischer Anschauung die Macht des sinnlichen Elements über den Menschen so gross, dass er sich selbst überlassen zur Tugend nicht gelangen kann, sondern hiezu die Sorge der Staatsgewalt für Erziehung und Beaufsichtigung der Einzelnen, so wie eine auf Erzeugung und Erhaltung sittlicher Gesinnung berechnete Staatsverfassung nothwendig ist. Und fürs Zweite will Plato die Tugend gar nicht blos in die Individuen gepflanzt wissen, sondern sie soll die Form objectiver Realität bekommen; die Tugend soll, da sie das allein Berechtigte und Gute ist, realer Weltzustand sein, sie soll nicht Privatsache bleiben, nicht blos in der Gesinnung der Einzelnen, sondern vor Allem in den Institutionen des Staates lebendig, sie soll Inhalt des Staatslebens selbst werden; die tugendhafte Thätigkeit des Einzelnen ist stets unvollkommen, unsicher, vergänglich: daher soll durch eine ethische Organisation des Staatslebens das Gute eine über diese Mängel der Privattugend sich erhebende Verwirklichung in grösserem Maassstab und von bleibendem Bestande erhalten.

3. Der Staat.

a) Begriff des Staats.

Der Zweck des Staats ist nach Plato nicht blos die Vereinigung der Individuen zu einem gemeinschaftlichen Leben und zur Erreichung der äussern Vortheile, welche ein solches für die Bedürfnisse des Verkehrs und der Sicherheit darbietet; die höhere Aufgabe des Staats ist vielmehr die Realisirung der Idee des Guten, die allgemeine und bleibende Verwirklichung des sittlichen Prinzips in der Menschheit, die Ethisirung des Individuums und der Gesellschaft. Der Staat soll sich selbst

als Mittel dazu betrachten, dass die Tugend allgemeine und bleibende Macht werde: diess soll dadurch geschehen, dass die ganze Staatsordnung auf Einpflanzung der Tugend in die Seelen seiner Bürger und auf unwandelbare Erhaltung der Tugend berechnet, und die ganze Staatsleitung in die Hände der Tugend, d. h. des zu ganzer und voller Tugend herangebildeten Theils der Staatsbürger, gelegt wird. Auch der äussere Bestand des Staates kann nach Plato nur dadurch gesichert werden, dass er in dieser Weise Organ der Tugend ist und in allen seinen Gliedern und Functionen vom Prinzip der Tugend durchdrungen wird. Denn nur hiedurch kann aller Schwächung und Auflösung des Staatslebens vorgebeugt und all den zahllosen ohne feste Zustände unvermeidlichen Uebeln gesteuert werden. Kurz die höhere Aufgabe des Staats ist die Verwirklichung der Sittlichkeit im Grossen [7]), ohne welche auch die äussern Staatszwecke nicht erreicht werden können [8]).

Mit dieser Staatsidee Plato's scheint die Deduction des Staats, die er im zweiten Buch der Republik (p. 369—376) anstellt, im Widerspruch zu stehen. Die erste Ursache der Staatengründung, sagt er hier, war das Bedürfniss (ἡ χρεία). Da kein Mensch sich selbst genug (αὐτάρκης) ist, sondern Jeder Vieles braucht, was er sich nicht selbst zu bereiten im Stande ist, so sind die Menschen, um sich gegenseitig in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse Hülfe zu leisten, da und dort zu einem örtlichen Verein (συνοικία) zusammengetreten, den man Staat (πόλις) nennt, 369, c. Hiernach wäre der Staat eine Association zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse und zu einer diesem Zweck entsprechenden Theilung der Arbeit. Schon Aristoteles hat sich an dieser materialistischen Deduction Plato's gestossen; er wendet ein, der oberste Zweck des Staats sei nicht die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern die Verwirklichung des

7) Rep. II, 368, d. e: »gleichwie grössere Schrift leichter zu lesen ist, als kleine, so ist auch die im Staate verwirklichte Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit im grossen Maasstab, leichter zu erkennen, als die Gerechtigkeit des einzelnen Individuums.«

8) Leg. IV, 705, e: jede wahre νομοθεσία τείνει πρὸς ἀρετήν. IV, 707, d: die rechte Gesetzgebung zielt darauf ab, ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοὺς ἀνθρώπους. Gorg. 464, b. 515, b. Polit. 309, e. Rep. IV, 421, c.

Guten (Polit. IV, 3, 12: Plato lehrt so, ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον). Aber diess sagt Plato anderwärts selbst. Der Widerspruch ist einfach durch die Anerkenntniss zu beseitigen, dass Plato hier nicht eine begriffliche, sondern eine historische Deduction des Staats geben, dass er nicht von der Idee des Staats, sondern von seinem historischen Ursprung sprechen will. Die äussere Veranlassung des Zusammentretens der Menschen zu einem geselligen Verein war allerdings die Noth und das Bedürfniss; aber von dieser äussern oder empirischen Veranlassung ist der ideale Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, der kein anderer ist, als die Verwirklichung des Guten.

b) Die Verfassung des Staats.

Die Verfassung des Staats bestimmt sich streng nach dem Zwecke des Staats, dass die Tugend in ihm und durch ihn herrsche. Nur derjenige Staat ist nach Plato ein wahrer Staat, der gemäss diesem Zwecke organisirt ist. Diese Organisation besteht nach ihm darin, dass das Gemeinwesen sich theilt in Regierende und Regierte, Herrschende und Gehorchende, und dass die Gewalt zu herrschen gelegt wird in die Hände derjenigen Bürger des Staates, welche durch Natur und Erziehung dazu befähigt sind, das Ganze tugendhaft zu leiten. Dass alle Bürger eines Staates hiezu gelangen können, setzt Plato als nicht möglich voraus wegen der Macht, welche das sinnliche Prinzip thatsächlich in der Menschheit hat. Die Mehrzahl ist der Macht der niedern sinnlichen Triebe oder der Macht des ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον (S. 224) stets mehr oder weniger unterworfen, sie kann blos durch äussere Gewalt in Ordnung gehalten oder einigermassen zur σωφροσύνη (S. 234) gebracht werden; eines Höhern ist sie durchschnittlich nicht fähig. Nur eine kleinere Anzahl ist es, welche sich zu wirklicher σωφροσύνη und desgleichen zu voller und wahrer Tapferkeit (ἀνδρεία), eine noch kleinere, welche sich zu allen Tugenden und insbesondere zur Vollkommenheit der Einsicht oder Weisheit (σοφία) erheben kann. Soll daher die Tugend wirklich im Staate herrschen, so muss die grosse Mehrzahl jenen Wenigeren schlechthin unterworfen, und auch unter diesen muss

ein Unterschied gemacht werden, die Tapfern müssen denen, welche nicht blos σωφροσύνη und ἀνδρεία, sondern auch σοφία haben, untergeben sein als willige und kräftige Vollstrecker ihrer Anordnungen. Die Einsichtigen müssen unbeschränkt regieren, die Tapfern müssen ihren Weisungen gemäss den Bestand des Staates wahren, die Uebrigen müssen unter Aufsicht der beiden Ersten ihren niedern Privatgeschäften nachgehen. Somit bekommt Plato drei Klassen oder Stände, welche den Verschiedenheiten der natürlichen Anlagen, Neigungen und Beschäftigungen der Menschen entsprechen: den Stand der Regierenden (ἄρχοντες), den der Wächter (φύλακες) des Staats oder der Helfer (ἐπίκουροι) der Regierenden, und den der Erwerbtreibenden (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί), τὸ γένος βουλευτικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν.

Die Regierenden haben die Leitung des Staats nach innen und aussen, Gesetzgebung, Verwaltung, Erziehung, Heerführung, zu besorgen. Sie müssen insgesammt Männer sein, welche im Besitze der vollen Einsicht in die Idee des Guten (S. 206) und in alles Einzelne, was zum Guten gehört, sich befinden und auch die nothwendigen wissenschaftlichen Kenntnisse für die Erfüllung aller Staatsgeschäfte haben, sie müssen somit φιλόσοφοι sein (V, 473 ff.). Sie müssen desgleichen Männer sein, die schon in längerer Laufbahn sich Erfahrungen gesammelt und ihre vollzureichende Tüchtigkeit bewährt haben, Männer, die den Grundsätzen der Tugend stets unerschütterlich treu geblieben sind. Solche Männer sind unter den Bürgern aufzusuchen, mit aller Sorgfalt und Strenge aufzuziehen und zu bilden und, wenn sie das fünfzigste Jahr erreicht haben, durch Cooptation unter die Regenten des Staats aufzunehmen III, 412—415. VI, 502 f. VII, 537 ff.

Die Wächter oder Krieger sind die Helfer der Regierenden, die Vollstrecker ihres Willens und ihrer Anordnungen. Es liegt ihnen vorzüglich die Vertheidigung des Gemeinwesens nach aussen ob. Sie bringen daher ihr Leben im Lager zu, wo sie sich Hütten bauen, in denen sie Sommers und Winters wohnen. Alle Lebensverhältnisse dieses Standes sind so einzurichten, dass er seinem Berufszweck nicht entfremdet wird. Es ist daher den Wächtern, wie auch schon den Regenten (die

auch zu den »Wächtern« des Staats im weitern Sinne gehören), vor Allem zu verbieten, Privateigenthum zu besitzen und zu erwerben, damit sie nicht, als Besitzer von Ackerland, Häusern und Geld, Ackerleute und Hauswirthe werden, statt ihrem Wächterberufe treu zu bleiben. Mit Silber und Gold sollen sie sich gar nicht befassen, es nicht einmal berühren dürfen. Was ihnen zum Leben nöthig ist, soll ihnen zu bestimmten Zeiten von den übrigen Bürgern geliefert werden als Lohn der Bewachung. Sie sollen zusammen speisen, und wie die Truppen, die im Feld stehen, Alles mit einander gemein haben, Rep. III, 415, d — 417, b.

Dem dritten Stande, der den Regierenden unbedingten Gehorsam zu leisten hat, dem Stande der Handarbeiter, weist Plato Ackerbau, Gewerb und Kramhandel, überhaupt die Befriedigung der Bedürfnisse als eigenthümlichen Beruf zu. Sonst ist Plato über den dritten Stand sehr kurz, da seine Vorschriften über Erziehung, Lebensordnung, Güter-, sowie über Weiber- und Kindergemeinschaft nur den beiden ersten Ständen gelten. Doch stellt er hier das sehr beachtenswerthe Postulat auf, es solle dafür gesorgt werden, dass jedes Individuum dieses Standes in diejenige Arbeitssphäre, zu welcher es von Natur Begabung und Neigung hat, eingewiesen werde, damit Jeder das Möglichste leiste und zufrieden sei durch einen seiner Individualität angemessenen Beruf, IV, 423.

Der so geordnete Staat ist einerseits ein Abbild der menschlichen Seele oder der Mensch im Grossen, sofern seine drei Stände den drei Theilen der Seele entsprechen: der Stand der Regierenden (τὸ βουλευτικόν) dem denkenden Theil der Seele (dem λογιστικόν), der Stand der Krieger (τὸ ἐπικουρικόν) dem ϑυμός, der Gewerbstand (τὸ χρηματιστικόν) dem begehrenden Theil, dem ἐπιϑυμητικὸν. Ebenso ist andrerseits in ihm die Tugend im Grossen realisirt; er besitzt durch seine Einrichtung die vier Cardinaltugenden: die σοφία durch den Stand der Regierenden, welche die Wissenschaft der Staatsleitung (εὐβουλία) besitzen; die ἀνδρεία durch den Stand der Krieger; die σωφροσύνη durch die Unterordnung des schlechtern dritten Standes unter die Regierenden; die Gerechtigkeit des Staats endlich besteht darin, dass jeder Stand das Seinige thut (τὰ ἑαυτοῦ

πράττει IV, 434, c) und seinen eigenthümlichen Lebensberuf erfüllt (433, a. b) [9]).

Die charakteristische Eigenthümlichkeit der platonischen Verfassung ist hiernach die strenge Sonderung der Stände, die absolute Unterordnung des dritten Standes unter den zweiten und mit diesem unter den ersten [10]), die unbedingte Herrschaft der Tugend und der Intelligenz. Die platonische Verfassung ist mit Einem Worte eine Aristokratie, und Plato selbst bezeichnet sie so III, 412. VIII, 544, e. Freilich nicht eine ungerechte Erbaristokratie; Plato sagt vielmehr ausdrücklich: tüchtige Individuen des dritten Standes sollen in die beiden ersten, Individuen, die für diese nicht tauglich sind, in den dritten versetzt werden, damit Jeder in naturgemässer Sphäre sei, III, 415, a—c.

c) Die Einrichtungen des Staats.

Den speziellen Einrichtungen des platonischen Staats liegt die Idee zu Grund, dass das oberste Lebensgesetz und wichtigste Erforderniss des Staats die innere Einheit desselben, die ὁμόνοια aller Bürger sei [11]); der Staat soll eine Einheit sein, wie Ein Mensch, wie ein organischer Leib (V, 462 ff.); wie im Körper die Glieder, so dürfen im Staat die einzelnen Bürger

9) Dieser Begriff der Gerechtigkeit ist sehr ungenau; der Begriff der Gerechtigkeit ist das suum cuique, nicht blos das suum quisque, dieses blos Negative der Beschränkung des Einzelnen auf seine Sphäre. Gerade so ungenügend ist die Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Tugendlehre (S. 234); denn dort bezeichnet Plato die naturgemässe Unterordnung der einzelnen Seelenthätigkeiten unter das Ganze des Seelenlebens mit dem Namen Gerechtigkeit, der doch an sich etwas ganz Anderes, nämlich ein Handeln des Subjects nach aussen, besagt.

10) Plat. Rep. III, 415: »Zur Verbreitung richtiger Begriffe über das Verhältniss der drei Stände könnte vielleicht eine erlaubte Lüge (Fiction) sehr dienlich sein. Man müsste die Meinung verbreiten, dass der Unterschied der Stände auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen beruhe. Ihr seid, müsste man zu den Bürgern sagen, zwar alle Brüder, aber nicht alle von ganz gleichem Stoff. Der Gott, der euch formte, hat den zum Regieren Geschickten Gold beigemischt, als er sie schuf, den Helfern Silber, den Handwerkern und Ackerleuten Eisen und Erz. Und Jeder von Euch zeugt in der Regel Seinesgleichen.«

11) Arist. Pol. II, 2: λαμβάνει ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης (in Plato's Republik), ὡς ἄριστον ὅτι μάλιστα μίαν εἶναι τὴν πόλιν.

nur dienende Organe des Ganzen sein. Im vollkommenen Staate, sagt Plato, muss Allen Alles gemein sein, Freude und Leid, selbst Augen, Ohren und Hände. Daher zwecken sämmtliche Einrichtungen des platonischen Staats darauf ab, alles Sonderleben aufzuheben, allen Eigenzweck dem Staatszweck zu opfern. Hierauf zielt vor Allem die Aufhebung des Privateigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft. Ein zweites Mittel zu jenem Zweck ist die Aufhebung der Ehe und der Familie. Alle Weiber der höhern Stände sollen allen Männern gemein sein, keine mit keinem besonders leben (V, 457, d). Dass sich die beiden Geschlechter ordnungslos mit einander vermischen (ἀτάκτως μίγνυσθαι ἀλλήλοις V, 458, e), will Plato allerdings nicht: er verfügt desshalb, dass die Erzeugung der Kinder unter die Aufsicht des Staats gestellt, die Anzahl der Beilager [12]) von der Regierung festgesetzt, und die Hochzeitspaare durch's Loos bestimmt werden, wobei jedoch den Regierenden freistehen solle, die Loose klug zu mischen V, 460. Dass alle Kinder gemeinschaftlich sind, folgt hieraus von selbst. Jedes Kind wird sogleich nach seiner Geburt in eine besondere Anstalt gebracht und einer Amme übergeben; es wird dabei alle mögliche Vorkehr getroffen, dass die Eltern ihre Kinder nicht wieder erkennen. Ueber die Vortheile, die Plato von der Einführung der Güter- und Weibergemeinschaft erwartet, spricht er sich in folgenden Stellen bezeichnend aus: Zwiespalt und Hader kann es in einem Staate unmöglich geben, in welchem Wörter wie »mein« und »nicht mein« gar nicht ausgesprochen werden V, 462, c. »Für Rechtshändel und gerichtliche Klagen fehlt es an jeder Veranlassung, weil Niemand etwas Eigenes besitzt ausser seinem Leib, alles Andere gemeinschaftlich« 464, d. Hört das trennende und egoistische Familienleben auf, so »wird ein Jeder in seinem Nächsten nicht mehr einen Fremden, sondern einen Angehörigen sehen; wem er immer begegnet, er wird einem Bruder oder einer Schwester, einem Vater oder einem Sohne zu begegnen glauben« 463, c. Auch den Unterschied der Geschlechter sucht Plato möglichst aufzuheben. Er verordnet, die Weiber der Wächter sollen ganz ebenso erzogen wer-

12) ἱεροὶ γάμοι V, 458, e.

den, wie die Männer, und das Geschäft der Bewachung und Vertheidigung des Staats gemeinschaftlich mit ihnen verrichten, V, 451, d. e. 452, a. Die Frauen durch Gymnastik zu diesem Beruf heranzubilden, ist der weiblichen Natur nicht zuwider, 456, b. Auskleiden also müssen sich die Frauen der Wächter, da sie Tugend statt der Kleider anziehen werden, und Theil nehmen am Krieg sowohl als an der übrigen Bewachung des Staats. Der Mann aber, der über turnende Weiber lacht, weiss nicht, was er thut. Denn, was (fürs Ganze) nützlich ist, das ist auch schön, schimpflich ist nur, was schädlich ist, V, 457, a. b. Auch an der Regierung des Staats nehmen tüchtige Frauen ganz ebenso Antheil, wie die Männer (VII, 540. V, 460). Zeit, um sich den gymnastischen Uebungen, dem Krieg und den Staatsgeschäften zu widmen, haben die Frauen genug, weil sie nach Aufhebung des Familienlebens keinen häuslichen Wirkungskreis haben und der Unterhalt der beiden höhern Stände vom Staat bestritten wird. Endlich gibt Plato über die Erziehung der Jugend, die bei ihm gänzlich Sache des Staats ist, die eingehendsten Vorschriften: denn, sagt er, gute Erziehung ist das beste Gesetz, und ohne sie sind die besten Einrichtungen wirkungslos, IV, 423, e. 425, b. Er geht hierin so weit, dass er, aus Anlass der musikalischen Erziehung der Jugend, sogar über die Tonweisen, Rhythmen und Instrumente, die er in seinem Staate geduldet und nicht geduldet wissen will, genaue Vorschriften gibt (III, 398, c—403, c): er verwirft z. B. die Flöte und Harfe, und erlaubt nur Leyer, Cither und Pfeife 399, d. Auch Homer und Hesiod mit ihren unwürdigen und unsittlichen Götter- und Heldengeschichten dürfen nicht gelesen, weder Tragödien noch Komödien dürfen aufgeführt werden, da die Tragödie die Gemüther entnervt, die Komödie Behagen am Gemeinen erweckt, II, 377 ff. III, 386 ff. 394 ff. X, 604 ff. Maler und andere bildende Künstler dürfen nichts Schlechtes und Unsittliches darstellen, die Jugend muss in gesunder und reiner Luft aufwachsen 401, b. c. Aenderungen und Neuerungen in den einmal eingeführten Dichtungen und Tonweisen, sowie in den gymnastischen Uebungen, sind nur mit grösster Vorsicht zuzulassen, weil mit ihnen auch Veränderungen der Sitten und der ganzen Sinnesart entstehen, welche am Ende

zur Auflösung des Gehorsams gegen die Gesetze und damit zum Umsturz aller Ordnung führen 424, b—e. Durch alle diese Einrichtungen erhält der platonische Staat den Charakter einer grossen Erziehungs-Anstalt, einer erweiterten Familie. Plato setzt auch eine hiefür nicht zu starke Anzahl von Bürgern seines Idealstaats voraus: tausend active Bürger, meint er in der Republik, seien dazu genug, IV, 423, a.

d) Allgemeine Bemerkungen über den platonischen Staat.

Es ist eine sich sehr natürlich aufdrängende Frage, ob Plato an die Ausführbarkeit seines Staatsbegriffs geglaubt hat, oder ob er ein bloses Ideal, ein bloses Phantasiebild hat schildern wollen, im Bewusstsein, dass dasselbe nie zu verwirklichen sei, dass es höchstens als Regulativ, als göttliches Paradigma (Rep. IX, 592, b) dienen könne, um die vorhandenen Staaten, wenn gleich nur in unendlicher Annäherung, darnach einzurichten. Unzweifelhaft war das Erstere der Fall. Es spricht dafür

1) die wiederholte ausdrückliche Erklärung Plato's, dass er die Ausführung seines besten Staats zwar für schwierig, aber nicht für unmöglich, und wofern der Menschheit geholfen werden solle, sogar für schlechthin nothwendig halte, VI, 499, c. d. 502, c. VII, 540, d. Selbst den Namen eines Staats will Plato nur dem von ihm geschilderten Staate zugestehen IV, 422, e. Es beweist nichts hiegegen, wenn er IX, 592, b sagt, sein bester Staat sei wohl auf Erden nirgends vorhanden, sein Urbild möge vielleicht im Himmel zu finden sein: denn von den vorhandenen Staaten entsprach allerdings keiner dem platonischen Ideal, das erst noch in Zukunft zu verwirklichen war. Hiezu kommt
2) dass Plato ausdrücklich die Mittel abhandelt, durch welche die Umbildung der vorhandenen Staaten in seinen besten Staat zu bewerkstelligen sei. Er schlägt vor, die ganze Einwohnerschaft eines Staats, die über zehn Jahre alt sei, auf's Land zu schicken, nur die minderjährigen Kinder zurückzubehalten, und diese nach den Vorschriften seines besten Staats zu erziehen, VII, 541, a. Dieser Vorschlag

zeugt ganz entschieden gegen die Annahme, Plato habe selbst die Unausführbarkeit seines besten Staats vorausgesetzt.

3) Auch Aristoteles setzt in seiner Kritik des platonischen Staats durchweg voraus, Plato's Vorschläge seien ernst und praktisch gemeint, und er beurtheilt sie von diesem Gesichtspunkt aus.

4) Die Hauptsache aber ist, dass Vieles, was am platonischen Staatsideal als unpraktisch und unausführbar sich darstellt, nur von modernen Gesichtspunkten aus so erscheint, vom hellenischen Standpunkt aus diess nicht war. Es ist (Morgenstern Comm. de Plat. Rep. p. 305 ff. und K. Fr. Hermann, die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, gesam. Abh. S. 132 ff.) der Nachweis dafür geliefert worden, dass fast alle Elemente des platonischen Staats aus historisch gegebenen Verfassungen, genauer, dass sie dem dorischen Lebens- und Staatsideal, besonders aus den Einrichtungen des spartanischen Staats entlehnt sind. Der aristokratische Charakter der platonischen Verfassung, die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, das Dringen auf politische Einheit, die einfache Lebensweise und die Syssitien der Krieger, die Ausschliessung derselben von Landbau und Gewerbe, die untergeordnete Stellung des dritten oder Handwerker-Standes, die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, die Regelung der Ehen und die Leitung der Erziehung durch den Staat, die Strenge und Einfachheit der Poesie und Musik, das Aussetzen schwächlicher Kinder (V, 460 f.) — alle diese Anordnungen und Einrichtungen der platonischen Republik finden ihre Parallelen im spartanischen Staat. Für Anderes, wie für die Gütergemeinschaft, finden sich in der spartanischen Verfassung wenigstens Anknüpfungspunkte. Man kann also sagen, die platonische Republik sei eine Systematisirung derselben Ideen und Lebensmaximen, auf denen der spartanische Staat beruhte. Dass Plato gerade diese Verfassung seinem Ideal zu Grund legte, war nicht persönliche Vorliebe für den spartanischen Staat, gegen dessen Mängel und Blössen er

keineswegs blind war, wie die scharfe und treffende Kritik beweist, die er Rep. VIII, 547, d ff. über ihn ergehen lässt. Sondern er that es desshalb, weil ihm derselbe als der richtigste, d. h. als der seinen eigenen praktischen Forderungen am nächsten kommende Ausdruck der Staatsidee überhaupt erschien. Die lykurgische Verfassung hatte sich nun freilich zu Plato's Zeit längst überlebt, sie war zu einem erstarrten Mechanismus geworden. Diess hinderte aber Plato nicht, die Grundideen dieser Verfassung, unter Beseitigung ihrer Ausartungen, rein herauszustellen und sie für sich zu verwenden, um so weniger, als ihm schon der pythagoreische Bund auf ähnlichem Wege vorangegangen war (S. 63)[13]. Das scheinbar Unpraktische und Einseitige des platonischen Staats, die übermässige, den modernen Begriffen widerstreitende Beschränkung der individuellen Freiheit, die völlige Absorption des Privatlebens durch das öffentliche Leben — Alles diess ist folglich nicht eine Einseitigkeit des platonischen, sondern des dorischen, ja, wenn man an die unbedingte Aufopferung von Gut und Blut, welche alle griechischen Staaten von jedem Bürger verlangten, und an das Eingreifen der griechischen Gesetzgebungen in alle Beziehungen des Privatlebens denkt, — des hellenischen Staatsideals überhaupt, das im spartanischen Staate nur seinen schärfsten und entschiedensten Ausdruck gefunden hatte. Eigenthümlich ist Plato freilich die vollständige Indifferenz gegen das Eigenthum, das als etwas Geringes den niedern Ständen überlassen, von den höhern gar nicht beachtet wird; darin tritt die sokratische Geringschätzung des Aeussern hervor, die auch Plato in seine Ethik und Politik übertrug. Auch die Berufung der Frauen zur Vertheidigung und Regierung des Staats geht von der sokratischen Ansicht aus, dass auch das sogenannte schwächere Geschlecht der ἀρετή, namentlich der Tapferkeit, fähig sei und zu ihr erzogen werden könne. Eigenthümlich ist Plato ferner die Herrschaft der Philo-

13) Vgl. Plut. Q. Symp. VIII, 2, 2: Πλάτων τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς καὶ τὸν Πυθαγόραν.

sophen: auch hier zeigt sich der Sokratiker, dem immer die begriffliche Einsicht das Erste und Höchste ist. Schon Sokrates hatte ausgesprochen, »Könige und Herrscher seien nicht die, welche zufällig den Scepter führen oder von den nächsten Besten gewählt sind oder durchs Loos oder durch Gewalt oder Betrug Amt und Macht erhalten, sondern die, welche zu herrschen verstehen« (S. 154); so will und hofft auch Plato, dass die Μοῦσα, die gebildete Einsicht, Herrin des Staates werde (VI, 499). Endlich geht auch noch über Sokrates hinaus die Consequenz der Forderung, dass der Staat Mittel für etwas Höheres als er selbst, für die Verwirklichung des sittlich Guten, sein solle. Nach dieser Seite hat man mit Recht den platonischen Staat als eine Art von historischem Vorgange der christlichen Kirche betrachtet, mit deren hierarchischer Gestaltung im Alterthum und Mittelalter (ehelose Priester und ihre ἐπίκουροι, die Mönche, in absoluter Superiorität über den Laienstand) die platonische Verfassung auch grosse Aehnlichkeit hat [14]). Aber andererseits steht im platonischen Staate die Rücksicht auf die politischen Zwecke der Ruhe und Eintracht unter den Bürgern doch noch weit mehr im Vordergrunde, als dass er nur einer religiösen Gemeinschaft verglichen werden könnte; in dieser Hinsicht ist der platonische Staat ebensosehr auch ein Vorbild des modernen Staatsabsolutismus, welcher während der zwei letzten Jahrhunderte den niedern Ständen jede Selbstthätigkeit im politischen Leben vorenthalten und sie mit Hülfe der stehenden Heere unter die patriarchalische Vormundschaft der »regierenden Klassen« gebeugt hatte. Auch was als Fortschritt des modernen Staats über den antiken anzusehen ist, die Forderung höherer wissenschaftlicher Bildung der Beamten und überhaupt die ausgebildete Gliederung der staatlichen Functionen, findet bei Plato sein Vorbild; desgleichen nach anderer Seite hin die Socialtheorien, welche seit dem sechszehnten Jahrhundert die moderne Welt hervorgebracht hat.

---

14) Baur, Sokrates und Christus, 1837.

e) Der Timäus, der Kritias und die Gesetze.

Im Timäus p. 20 ff. vindicirt Plato seinem Staate eine mythische, prähistorische Existenz, um anzudeuten, dass er an der innern Wahrheit desselben festgehalten wissen wolle. Er lässt nämlich einen Priester von Sais dem Solon erzählen: die Göttin Neith = Athene habe dereinst den ägyptischen und noch früher den athenischen Staat (vor 9000 Jahren) gegründet und ihm dieselbe Verfassung, welche in den Büchern über die Republik beschrieben ist, und deren Grundzüge auch in der ägyptischen Kastenordnung sich finden, verliehen. Im Besitze dieser Verfassung übertrafen die dereinstigen Athener alle andern Menschen und verrichteten grosse Thaten, namentlich die Ueberwindung einer gewaltigen Kriegsmacht, welche aus dem damals vorhandenen oceanischen Inselland Atlantis, gegenüber den Säulen des Herakles, grösser als Asien und Libyen zusammen, gegen Europa heranzog (wie später die Perser aus Osten). Der Dialog Kritias [15]) nimmt den Anlauf dazu, diese Geschichte, welche die Trefflichkeit der platonischen Staatsverfassung auch nach ihrer kriegerischen Seite hin illustrirt haben würde, näher auszuführen; er ist aber nicht vollendet worden.

Eine andere Wendung nimmt dagegen Plato's Staatslehre in den Büchern über die Gesetze [16]). Plato bezeichnet zwar

---

15) Kritias war Vetter von Plato's Mutter, Abkömmling des solonischen Geschlechts, auch schriftstellerisch thätig, (Critiae tyranni carminum etc. fragmenta, ed. Bach 1827). Vgl. S. 105. Anm. 10 und S. 181. — Beachtenswerth ist Plato's Hinweisung auf Aegypten als das Land, das eine der seinigen ähnliche Verfassung habe. Grosses Lob wird Leg. II, 606 f. Aegypten gespendet wegen der Stabilität, welche die Künste dort seit Urzeiten bewahrt haben. Wenn Plato ebd. VII, 804 ff. sich für die Turn- und Kriegsübungen der Weiber mit grosser Emphase auf die kriegerischen Frauen der Völker am schwarzen Meer beruft, so werden die Wurzeln seiner Lehre von den Pflichten des weiblichen Geschlechts im Staate theilweise auch ausserhalb Griechenlands zu suchen sein. Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς —, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι, um Wahrheit zu finden, Phaed. 78, a.

16) In den »Gesetzen« tritt endlich einmal auch Plato selbst auf, allerdings anonym als »athenischer Mann«, der sich auf der Insel Kreta, dem Lande des weisen Gesetzgebers Minos, mit einem Kreter Klinias und einem Spartaner Megillus über die besten Staatseinrichtungen unterhält.

auch hier die Gemeinsamkeit der Frauen und Besitzthümer als die für die Einigkeit und Vollkommenheit an sich beste Form des Staates (V, 739). Aber er lässt diese Einrichtung doch in der Ausführung der Verfassung, die er jetzt gibt, fallen, und er weicht von seinem frühern Staatsideal auch in sonstigen Dingen sehr wesentlich ab. Er erklärt von vorn herein bestimmt: Das Beste ist Friede und freundliche Gesinnung (I, 628), kriegerische Tapferkeit ist nicht die oberste, sondern die unterste Tugend, der Staat muss alle Tugenden in seinen Bürgern erzeugen (p. 630 f.). Es ist diess zwar zunächst gegen die spartanische Ueberschätzung der Tapferkeit gerichtet; allein es trifft zugleich die überwiegende Machtstellung der φύλακες in der Republik und deren fast blos kriegerische Erziehung. Aber auch die oligarchisch despotische Herrschaft der ἄρχοντες über die andern Stände wird aufgegeben. Eine gute Verfassung, erklärt Plato, muss dreierlei an sich haben, nicht blos φρόνησις, sondern auch ἐλευθερία und φιλία (III, 693, e). Die besten Verfassungen sind daher die gemischten (σύμμικτοι), d. h. solche, welche etwas von Monarchie und etwas von Demokratie an sich haben (ebd.). Genauer: gute Verfassungen sind solche, wo der Staat von Behörden regiert wird, welche zwar im Besitz der vollzureichenden staatsmännischen Intelligenz und der nöthigen Herrschermacht, aber zugleich so beschränkt sind, dass sie nicht in Willkühr und Gewaltthätigkeit verfallen (III, 693. IV, 714); alle Bürger müssen daher einen gewissen Antheil haben an der Leitung des Staates, und damit ist zugleich diess erreicht, dass Alle frei sind und kein Hass der zurückgesetzten Classen gegen die bevorrechteten entsteht (III, 694. 697. VI, 757). Eine monarchische Spitze gibt Plato seinem Staate nicht, auch sein nunmehriger Staat ist eine Republik, aber Republik in der Mitte zwischen Monarchie und Demokratie: die Regierung (βουλή) geht, wie in der solonischen Verfassung (III, 698), hervor aus jährlichen Wahlen der in vier Vermögensklassen zerfallenden Bürgerschaft, und die Volksversammlung (ἐκκλησία) hat bei wichtigeren Angelegenheiten, wie Erlassung neuer Gesetze, mitzusprechen (VI, 772. vgl. 768). Handel und Gewerbe sollen nach den »Gesetzen« die activen Staatsbürger nicht treiben, diese Dinge sollen Beisassen und

Fremden überlassen werden (VIII, 846. XI, 920); aber Grundbesitzer sind die Bürger (V, 740), obwohl sie die Geschäfte des Ackerbaus durch Sklaven besorgen. Um nun aber die zur Verwaltung des Staates nothwendige φρόνησις in den Bürgern zu erzeugen, soll παιδεία zur Hauptaufgabe des Staatslebens gemacht, διδασκαλεῖα erbaut, ein ἐπιμελητὴς τῆς παιδείας als oberste Behörde des ganzen Gemeinwesens alle sechs Jahre erwählt, und so in aller Weise für Heranziehung der Bürger zur Erkenntniss gesorgt werden (VI, 764 ff.). Nicht minder nothwendig ist aber auch die Erziehung zur Tugend. Das Böse hat solche Gewalt in der Welt, dass ihm mit allen erdenklichen Mitteln entgegengearbeitet werden muss (X, 906 u. s.); sogar der einsichtige und gebildete Mann kann im Staatsleben den Versuchungen des Eigennutzes und der Herrschsucht unterliegen (IX, 875). Es ist daher nicht blos Erhebung zur Kenntniss des Guten, sondern Erziehung zu demselben in dem Sinne nothwendig, dass von Kindheit an ἡδονή und φιλία des Menschen auf das Gute hingerichtet, λύπη und μῖσος gegen das Böse erzeugt wird; ἡδονή und λύπη, φιλία und μῖσος sind (V, 732) die entscheidenden Triebfedern menschlichen Wollens, das Erkennen macht nicht Alles aus und wird nicht Allen zu Theil (II, 653); Hauptsache ist das ὀρθῶς ἐθίζεσθαι, damit man für alle Zeit liebe, was man lieben, und hasse, was man hassen soll (ebd.).

Das Ethische war für Plato auch in den frühern Epochen seines Philosophirens stets der Schwerpunkt gewesen, um den Alles sich bewegt; consequent schliesst daher die platonische Philosophie damit ab, dass sie die in ihr einst doch herrschende Bevorzugung des intellectualistischen Elements der φρόνησις oder ἐπιστήμη aufgibt und die sittliche Bildung des Willens zur Hauptsache macht. Anzuerkennen ist ebenso an dieser letzten Staatsform Plato's die Restitution der Familie in ihre Rechte und die Humanität, welche den Bürgern freie Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten zurückgibt, und welche auch sonst in dieser Schrift (z. B. VI, 761. IX, 859. 863. X, 907. XI, 918, e) in ansprechender Weise hervortritt, trotzdem, dass die Angelegenheiten der Menschen, dieser »Eintagsgeschöpfe« (ἐφήμεροι XI, 923), dem Philosophen so klein erscheinen, dass

er hie und da sich zwingen muss, sich näher auf sie einzulassen (S. 221).

Eine Hauptlehre des platonischen Systems hat von der fortwährenden Umgestaltung, in welcher dieses begriffen blieb, am wenigsten Vortheil gezogen, die Ideenlehre. Die Ideen sollten das wahre Sein darstellen gegenüber dem sinnlichen Dasein, das ebenso Nichtsein wie Sein ist. Sie waren aber doch nur ein ideelles Sein, sie waren das ewig gültige Paradigma für alles reale Sein, der Inbegriff der in die Materie zu prägenden concreten Daseinsformen; und sie waren zudem ein alles Mögliche in sich befassendes Aggregat von Form- oder von Gattungs- und Artbegriffen, das weder irgendwoher deducirt noch innerhalb seiner selbst systematisirt war (S. 203. 208). Später fühlte wohl Plato das Bedürfniss, die Ideen dem Realen, das nach ihnen geformt werden soll, mehr anzunähern, und desgleichen das weitere, sie irgendwie prinzipiell abzuleiten und zu ordnen. Diess Beides geschah dadurch, dass er die pythagoreische Zahlenlehre auf die Ideen anwandte. Sind die Ideen Zahlen, so sind sie quantitative Formen, welche dem Wirklichen bereits näher stehen, da ja auch dieses Quantität (Vielheit aller Art, grössten und kleinsten Umfangs, mannigfachster Formation und Figuration) ist; und ebenso kann es, wenn die Ideen Zahlen sind, scheinen, als lassen sie sich deduciren und systematisiren, indem man z. B. das Viele aus der Natur der Zahl ableitet, dass sie wesentlich nicht blos Eins, sondern mehr als Eins, ja unbegrenzte Menge ist. Auch darauf scheint Plato, wenn er die Ideen durch ihre Fassung als Zahlen dem Wirklichen mehr annäherte, Bedacht genommen zu haben, dasjenige, was im Timäus die δεξαμενή (»Materie«) war, aus den Ideen selbst abzuleiten und so den seiner bisherigen Philosophie anhängenden Dualismus doch noch zu heben (vgl. Zeller II, 636). Diese ganze mathematische Umgestaltung der Ideenlehre (worüber u. A. auch Zeller's platonische Studien S. 216 ff. zu vergleichen sind), ist aber so abstrus und zugleich so unvollständig überliefert, dass nichts damit anzufangen ist. Der Ueberschuss an Phantasie, den das frühere platonische Philosophiren an sich hatte, geht in das Gegentheil eines unfruchtbar künst-

lichen Systematisirens über; schöpferisch bis ans Ende ist Plato's Geist nur auf dem ethischen Gebiete geblieben.

§ 31. Die ältere Akademie.

Die Nachfolge im Lehramt übertrug Plato seinem Schwestersohn Speusippus, der dieses Amt acht Jahre lang (347—339) bekleidete. Auf ihn folgte Xenokrates, der durch seine Sittenstrenge und Gewissenhaftigkeit berühmte Platoniker (D. L. IV, 7). Er stand der Akademie 25 Jahre lang (339—314) vor. Nach ihm war Polemo Scholarch der Akademie 314—270. Auf Polemo folgte Krates, auf diesen Arcesilaus, der Stifter der sog. mittlern Akademie (§ 52).

Die ältere Akademie hat wenig philosophische Lebenskraft entwickelt. Sie hat vorzüglich diejenige Richtung, die Plato in der letzten Periode seines Philosophirens eingeschlagen hatte, die pythagoreisirende, weiter verfolgt, und durch abstruse Speculationen die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vermitteln gesucht. Charakteristisch für diese Richtung ist der Satz des Xenokrates, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl, τὴν ψυχὴν εἶναι ἀριθμὸν αὐτόν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον (Plut. procr. an. I. p. 1012. Stob. Ecl. I, 862). Für die Entwicklung der Ethik war es von Bedeutung, dass Xenokrates und seine Nachfolger die Lehren des Sokrates und Plato von der Tugend als unentbehrlicher Bedingung und erster Ursache der Glückseligkeit bestimmter dahin ausbildeten: das Ziel des Lebens ist nicht die Lust, sondern die Glückseligkeit, bestehend in Besitz und tugendhaftem Gebrauch der natürlichen Güter, d. h. derjenigen körperlichen und geistigen Anlagen und Kräfte, welche dem Menschen von der Natur verliehen sind, und der zum Leben erforderlichen äussern Bedürfnisse und Mittel. Fehlen dem Menschen diese Güter, so ist er dess ungeachtet, wenn er tugendhaft ist, glücklich, obwohl nicht vollkommen glückselig, da hiezu der Vollbesitz dessen, was von Natur zum Bestande unsres Wesens gehört, nothwendig ist [1]). Die Akademiker

1) Speusipp betrachtete Schmerz, Krankheit, Schwäche, Blindheit, Armuth, Verlust der Angehörigen, Untergang des Vaterlands, Exil, Sclaverei u. dgl. als κακά, liess aber die ἡδονή nicht für ein ἀγαθὸν gelten, Cic. Tusc. V, 10, 30. Arist. Eth. Nic. VII, 14. Clem. Strom. II, p. 418, d;

näherten sich mit dieser Lehre den Cynikern und arbeiteten den Stoikern vor (Zeno war auch Schüler des Polemo); aber sie wollten so wenig, als Sokrates und Plato, den Werth derjenigen natürlichen Kräfte und äussern Dinge verkennen, welche es dem Menschen möglich machen, seinem Dasein und Thun einen concreten Gehalt zu geben, sie wollten nicht, dass die Tugend den Menschen dem Leben entfremde, sondern dass sie das Leben leite und rein erhalte.

Die philosophischen Schulen in Athen werden von jetzt an förmliche Lehranstalten und Corporationen. Sie haben ihre Scholarchen, 'die einander regelmässig succediren; sie besitzen einen eigenen Versammlungsort, der sich von Generation zu Generation forterbt, und ein eigenes Stiftungsvermögen, dessen Einkünfte der Scholarch geniesst. Vgl. Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen 1843.

§ 32. Aristoteles.

Aristoteles ist nach Apollodors Angabe Olymp. 99, 1 = 384

Σ. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν· ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας (Schmerzlosigkeit, nicht Lust)· εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί. Id. p. 419, a: Xenokrates τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. Derselbe: ἐν ᾧ die εὐδαιμονία, sei die ψυχὴ, ὑφ ὧν, die ἀρεταὶ, τούτων οὐκ ἄνευ die σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός. Id. p. 419, a: Polemo δογματίζει γοῦν, χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι. Cic. Fin. II, 11, 34: nach den ältern Akademikern ist der finis bonorum: secundum naturam vivere, id est virtute adhibita frui *primis a natura datis* (was vorher so erklärt wird: omne animal, simul ut ortum est, et *se ipsum* et *omnes partes suas* diligit duasque, quae maximae sunt, imprimis amplectitur, *animum* et *corpus*, deinde *utriusque partes*; — ea, quae primă dată sunt naturā, appetit, aspernaturque contraria, worauf C. von jenen prima a natura data noch weiter anführt: *membra, sensus, ingenii motus, integritas corporis, valetudo)*. Seneca ep. 85, 18 f.: Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, *non tamen* (wie später die Stoiker) *unum bonum* esse quod *honestum* est; — absurdum est (vom stoischen Standpunkt), quod (von X. und S.) dicitur, *beatum* quidem futurum vel *sola virtute, non* futurum *autem perfecte beatum.*

v. Chr. geboren, zu Stagira, einer unweit des Athos gelegenen griechischen Colonie. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus, und es mag dieser Umstand dazu beigetragen haben, dass Aristoteles später als Erzieher Alexanders an den macedonischen Hof berufen wurde. Bei Gell. N. A. IX, 3 findet sich ein Brief überliefert, in welchem Philipp dem Aristoteles die Geburt Alexanders anzeigt [1]): dieser Brief würde, wenn er ächt wäre, beweisen, dass Aristoteles in fortwährender Verbindung mit dem macedonischen Königshof gestanden hat. Als 17jähriger Jüngling gieng Aristoteles nach Athen, das schon damals die hohe Schule Griechenlands war. Er war dort zwanzig Jahre lang Plato's Schüler bis zu dessen Tode, 347 v. Chr. Ueber sein Verhältniss zu Plato wissen spätere Anekdotenschreiber allerlei Uebles zu erzählen. Plato soll an der Putzsucht, der Redseligkeit und dem spöttischen Wesen des Aristoteles Missfallen gefunden und ihm andere seiner Schüler vorgezogen haben (Aelianus, Variae historiae III, 19): Aristoteles dagegen sei darauf ausgegangen, seinen Lehrer zu bestreiten, ihn in den Augen seiner Mitschüler herabzusetzen, ja sogar aus den Räumen der Akademie zu verdrängen (Ael. a. a. O.). Dafür habe hinwiederum Plato den Aristoteles des Undanks beschuldigt, und ihn mit einem Füllen verglichen, das, wenn es sich an seiner Mutter vollgetrunken habe, gegen sie ausschlage [2]). Auf derlei Geschichten, wie sie theils die schon bei Epikur (D. L. X, 8) hervortretende Schmähsucht späterer Zeiten, theils insbesondere der gegenseitige Hass der Schulen in Masse auszubrüten und auszusprengen pflegte, ist natürlich wenig Gewicht zu legen. Allerdings ist es nicht unmöglich, dass das selbstständige Aufstreben und die Geistesverschiedenheit des Aristoteles zu Missverhältnissen mit Plato geführt, und

1) Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito, quod equidem diis habeo gratiam: non proinde, quia natus est, quam pro eo, quod eum nasci contigit temporibus vitae tuae. spero enim fore, ut eductus eruditusque abs te dignus existat et nobis et rerum istarum susceptione.

2) Ael. Var. Hist. IV, 9. Diog. L. V, 2. Vgl. Phot. Cod. 279. p. 533. b, 14: Ἀριστοτέλης ὑπὸ Πλάτωνος ἵππος ἐπωνομάζετο, ἐναντιοῦσθαι δοκῶν τῷ διδασκάλῳ· καὶ γὰρ ὁ ἵππος φιλεῖ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα δάκνειν.

dass sich Aristoteles hiebei nicht immer in rücksichtsvoller Weise gegen ihn benommen hat. Aber es stehen jenen Gerüchten besser beglaubigte Berichte entgegen, welche das Verhältniss des Schülers zu seinem Lehrer in ganz anderem Lichte darstellen [3]; und es sprechen gegen sie die Thatsachen, dass Aristoteles mit Xenokrates eng befreundet war [4], dass er sich fortwährend in seinen Schriften zu den Platonikern rechnete, und dass er ausdrücklich erklärt hat, die Polemik gegen platonische Lehren sei ihm unangenehm wegen seiner Freundschaft zu ihrem Urheber, nur das Interesse der Wahrheit bestimme ihn dazu [5]. Ja Aristoteles hat seinen Lehrer in einem Gedichte den Mann genannt, welchen ein Schlechter zu preisen nicht das Recht habe, und der zuerst klar durch Leben und Lehre gezeigt habe, ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ [6].

Im Jahr 343 wurde Aristoteles von König Philipp berufen, seinem Sohne, dem damals 13jährigen Alexander, Unterricht zu geben. Welchen Einfluss er auf seinen Zögling geübt hat, beweist Alexanders Liebe zur Dichtkunst und zur Wissenschaft [7].

---

3) Zeller, II, 2, S. 10.

4) Ebd. S. 16.

5) Oft, z. B. selbst in der Bestreitung der Ideenlehre Met. I, 9, bedient sich A. der communicativen Redeweise: »wir (Platoniker) sagen,« vgl. des Vf. Anmerkung zu I, 9, 4: ἔτι καθ' οὒς τρόπους δείκνυμεν, ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων. Dann die schöne Stelle Eth. Nic. I, 4: Die Polemik gegen die Ideenlehre ist mir unangenehm, διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη· δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Ferner Polit. II, 6, 3: τὸ μὲν οὖν περιττὸν (Ausserordentliches) ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν (etwas Feines) καὶ τὸ καινοτόμον (etwas Originelles) καὶ τὸ ζητητικόν (Tiefforschendes), καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν. Zunächst sind dort unter den λόγοι Σωκράτους Plato's Republik und Gesetze verstanden.

6) Zeller, II, 2, S. 12.

7) Alexander führte auf seinen Feldzügen stets eine von Aristoteles veranstaltete Recension der Ilias bei sich, Plut. Alex. 8. ib. 7: Alexander lernte von Aristoteles nicht nur Moral und Politik, sondern er wurde von diesem auch in seine tiefere Philosophie eingeweiht, die sonst Geheimlehre der engern Schule blieb. Als er daher von Asien aus hörte, Aristoteles habe seine akroamatischen Schriften herausgegeben, schrieb er

Als der persische Feldzug begann, kehrte Aristoteles 335 oder 334 nach Athen zurück, wo er im Lykeion, einem mit Baumgängen (περίπατοι) umgebenen Gymnasion, eine eigene philosophische Schule eröffnete. In jenen Schattengängen auf- und abwandelnd pflegte er seine Philosophie vorzutragen, woher seine Schule den Namen der peripatetischen erhielt [8]). Morgens soll er akroamatische, d. h. strengwissenschaftliche, Abends exoterische, d. h. populäre Vorträge, erstere für seinen engern Schülerkreis, letztere für einen weitern Kreis von Zuhörern gehalten haben [9]). Keine andere Philosophenschule scheint damals so besucht gewesen zu sein, wie die seine; viele bedeutende Männer jener Zeit werden als seine Schüler genannt. In diesen Aufenthalt zu Athen fällt ohne Zweifel die Abfassung seiner meisten Schriften. Aristoteles genoss hiebei der Unterstützung Alexanders, der ihm nicht nur zur Herstellung seiner grossen Thiergeschichte (Zoologie) 800 Talente geschenkt [10]), sondern auch mehrere Tausend Leute, die sich mit Jagd und Fischfang beschäftigten oder Thiergärten und Vogelhäuser zu beaufsichtigen hatten, zu seiner Verfügung gestellt und beauftragt haben soll, ihn von Allem, was vorkäme, in Kenntniss zu setzen [11]). Sollte diese Nachricht auch übertrieben sein, so

---

ihm einen Brief folgenden Inhalts: »du hast nicht recht gethan, dass du deine akroamatischen Vorträge veröffentlicht hast. Denn was werden wir noch vor den Andern voraushaben, wenn diese Vorträge Gemeingut geworden sind?« Aristoteles entschuldigte sich, indem er entgegnete: »diese Vorträge seien herausgegeben und nicht herausgegeben.« Dasselbe bei Gell. N. A. XX, 5, 7 ff.

8) Cic. Acad. Post. I, 4, 17: qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lyceo. Diog. Laërt. V, 2.

9) Gell. N. A. XX, 5. Die exoterischen Vorträge bezogen sich auf Rhetorik und Staatswissenschaft (ebd.).

10) Athen. IX, 58. p. 398, e. 1 Talent = c. 4100 M.

11) Plin. H. N. VIII, 17. § 44: Alexandro magno rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi, delegataque hac commentatione Aristoteli, aliquot millia hominum in totius Asiae Graeciaeque tractu parere jussa, quos venatus, aucupia piscatusque alebant, quibusque vivaria (Thiergärten), armenta, alvearia (Bienenstöcke), piscinae (Fischteiche), aviaria (Vogelhäuser) in cura erant, ne quid usquam gentium ignoraretur ab eo; quos percontando quinquaginta ferme volumina illa praeclara de animalibus condidit. Uebrigens steht in Aristoteles Thiergeschichte, so-

viel ist in jedem Fall gewiss, dass Aristoteles ohne Alexanders Freigebigkeit nicht im Stande gewesen wäre, mit grossem Aufwand eine beträchtliche Büchersammlung anzulegen, Nachforschungen über die Staatsverfassungen so vieler Städte anzustellen, und sich das nöthige Material zu seiner Zoologie zu verschaffen. Später traten Missverhältnisse mit Alexander ein, indem dieser seinen Unwillen über den beleidigenden Freimuth des Philosophen Kallisthenes auch auf dessen Oheim Aristoteles übertrug. Welches Aufsehen dieses Missverhältniss zwischen Aristoteles und Alexander machte, sieht man aus dem wenn gleich verläumderischen [12]) Gerücht, Aristoteles habe, um sich für den Tod seines Neffen Kallisthenes zu rächen, seinen Freund Antipater veranlasst, den König zu tödten, und habe dem Antipater das Gift hiezu geliefert, Plut. Alex. 77.

Zwölf Jahre hatte Aristoteles zu Athen gelehrt, als er, wahrscheinlich aus politischen Gründen, nämlich wegen seiner nahen Beziehung zu den macedonischen Königen und seiner Freundschaft mit Antipater, der Gottlosigkeit angeklagt wurde [13]). Um dieser Anklage zu entgehen, verliess er Athen, »damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigen möchten«, und begab sich nach Chalkis auf der Insel Euböa, wo er bald darauf, im Jahr 322 v. Chr., starb [14]). Mit

---

wie in seinen andern zoologischen Schriften nichts, was auf nähere Kunde des Orients deutete, und was erst in Folge von Alexanders Feldzügen zu Aristoteles Kunde hätte gelangen können. Humboldt Kosmos II, 191: »Der Glaube an eine unmittelbare Bereicherung des zoologischen Wissens des Aristoteles durch die Heerzüge Alexanders ist durch ernste neuere Untersuchungen sehr erschüttert worden.« Derselbe S. 428: »ich finde in den zoologischen Werken des Aristoteles nichts, was auf Selbstbeobachtung an Elephanten oder gar auf Zergliederung derselben zu schliessen nöthigte.«

12) Zeller II, 2, S. 35 f.

13) Den Vorwand gab ein Diog. L. V, 7 aufbehaltener Hymnus des A. auf seinen Freund Hermias, in welchem er ihn mit Herakles, Achill, Aiax, den Dioskuren verglich und ihm ewigen Ruhm verhiess.

14) Die Sage, Aristoteles habe Gift genommen, um sich den Verfolgungen seiner Feinde zu entziehen (D. L. V, 6. der von Menagius edirte anonyme Biograph p. 13, 4. Suid.) ist falsch (eine Verwechslung A.'s mit Demosthenes). Andere Berichterstatter geben ausdrücklich an, er sei eines natürlichen Todes (νόσῳ) gestorben D. L. V, 10. Anon. Men. p. 13, 6.

Demosthenes hatte Aristoteles Geburts- und Todesjahr gemein: ein merkwürdiges Zusammentreffen, da beide Männer in ihren politischen Anschauungen einen so grossen Contrast zu einander bildeten. Von spätern Schriftstellern ist Aristoteles Charakter verunglimpft worden, gewiss mit Unrecht, da ihm etwas Nachtheiliges nicht vorgeworfen werden kann und seine Menschenfreundlichkeit und sonstige schöne sittliche Auffassung des Lebens sicher bezeugt ist. Ein umfassender Denker und Forscher ohne Gleichen, ein bis zum Fabelhaften arbeitsamer und schöpferischer Schriftsteller ist Aristoteles gewesen, obwohl der platonische Geistesschwung ihm fehlt und mehr eine da und dort bis zur Nüchternheit gehende Besonnenheit ihn kennzeichnet. Charakteristisch ist für seine Denkweise besonders die entschiedene Vorliebe für den Mittelweg, die er an den Tag legt; er empfiehlt in Allem τὸ μέσον zwischen den Extremen, das richtige Maass, τὸ μέτριον; der mittlere Besitz ist ihm der beste, die Herrschaft der mittleren Leute oder des Mittelstandes die beste Verfassung, die Tugend ein Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden. In Beziehung auf sein Aeusseres [15]) wird überliefert, er sei von Gestalt mager und schmächtig gewesen, habe kleine Augen und einen spöttischen Zug um den Mund gehabt. Auch soll er in der Aussprache etwas gestottert haben, D. L. V, 1. Anonym. Menag. p. 14, 40.

Aristoteles war zuerst verheirathet mit Pythias, einer Schwester oder Nichte des kleinasiatischen Dynasten Hermias [16]); er hinterliess von ihr eine Tochter gleichen Namens. Von seiner zweiten Frau, Herpyllis aus Stagira, hinterliess er (D. L. V, 1) einen Sohn Nikomachus, denselben, nach welchem die bekannte Redaction der Ethik benannt ist. Aristoteles gedenkt beider

15) Im Palast Spada in Rom ist die Bildsäule eines sitzenden, mit einem Philosophenmantel bekleideten Mannes; auf der Basis steht die verstümmelte griechische Inschrift 'Αρις—. Ohne Zweifel Aristoteles.

16) Aristoteles verliess nach Plato's Tode, 347 v. Chr., Athen, und begab sich in Begleitung des Xenokrates zu Hermias, dem »Tyrannen« von Atarneus und Assus (Städte auf der Küste Kleinasiens, gegenüber von Lesbos), der früher als Zuhörer Plato's in Athen sich aufgehalten hatte und hier mit Aristoteles bekannt geworden war. Als Hermias durch persische List seinen Tod gefunden hatte, floh Aristoteles mit der Pythias und nahm sie zur Ehe.

Frauen und ihrer Kinder in seinem Testament, das von Diogenes Laertius V, 11—16 überliefert worden und in seiner umfassenden Vorsorge auch für seine Freunde und entfernteren Hausgenossen ein schöner Beweis der Humanität des Philosophen ist.

§ 33. Die Schriften des Aristoteles [1]).

Ueber das Schicksal der aristotelischen Schriften gieng im Alterthum eine seltsame Sage (Strab. XIII, 1, 54. p. 608. Plut. Sull. 26). Aristoteles, wird erzählt, hinterliess seine Bibliothek, in der sich auch seine eigenen Schriften befanden, dem Theophrast; Theophrast vermachte seine Bibliothek sammt den Schriften des Aristoteles einem seiner Schüler, dem Neleus aus Skepsis, einer Stadt in Troas. Die Nachkommen des Neleus verbargen diese Schriften, um sie den Nachstellungen der büchersüchtigen pergamenischen Könige zu entziehen, in einem Keller, wo sie durch Feuchtigkeit und Motten grossen Schaden litten. So zugerichtet wurden später die Schriften des Aristoteles und Theophrast an den reichen Tejer Apellikon, einen in Athen lebenden Peripatetiker und Büchersammler, verkauft, der sie nach Athen schaffte, und sodann, obwohl schlecht ergänzt und in fehlerhafter Gestalt, herausgab. Nach Apellikons Tode wurde dessen Bibliothek von Sulla, der sich bei der Einnahme Athens ihrer bemächtigt hatte, nach Rom geschafft, wo die Schriften des Aristoteles von dem Grammatiker Tyrannio bearbeitet, und von den Buchhändlern in nachlässigen Abschriften verbreitet wurden. Aus diesem Hergang ziehen die Erzähler sodann die Folgerung, die peripatetische Schule habe die Schriften ihres Meisters zwei Jahrhunderte lang, bis zu ihrer Veröffentlichung durch Apellikon, nicht gekannt noch besessen. Allein diese Annahme, an sich unwahrscheinlich, kann vollständig widerlegt werden. Die Werke des Aristoteles sind noch während seines Lebens ganz oder grösstentheils herausgegeben worden; Abschriften davon waren jederzeit in den Händen der Schule, und mehrere Schüler des Aristoteles haben Commentare

1) Zeller II, 2, S. 50—160.

dazu verfasst [2]). Strabo's Erzählung darf daher nur von den Originalhandschriften des Aristoteles verstanden werden.

Die Anzahl der aristotelischen Schriften wird von Diog. L. V, 34 (und dem Anonymus Menagii p. 13, 8) auf 400, von einem andern Berichterstatter (David. in Arist. Categ. Schol. p. 24, 19 — der sich für diese Angabe auf Andronikus [3]) beruft) sogar auf 1000 Bücher angegeben. Die Zeilenzahl sämmtlicher aristotelischer Schriften gibt Diogenes Laertius V, 27 auf 445,270 Stichen an. Legt man diese Angabe zu Grund, so muss gefolgert werden, dass etwa der sechste Theil der aristotelischen Schriften auf uns gekommen ist.

Wir besitzen noch zwei antike Verzeichnisse der aristotelischen Schriften, von denen sich das eine bei Diog. Laert. V, 22—27, das andere in der anonymen von Menage herausgegebenen Biographie des Aristoteles erhalten hat. Beide Verzeichnisse sind ohne Zweifel mehrere Jahrhunderte nach Aristoteles verfasst. Dennoch weichen sie von derjenigen Zusammenordnung, in der die aristotelischen Schriften auf uns gekommen sind, bedeutend ab [4]); es sind in ihnen Bücher aufgeführt, die in den auf uns gekommenen Schriften des Aristoteles wahrscheinlich als Bestandtheile enthalten sind. Man

2) Den Nachweis s. bei Brandis Aristot. I, 71 ff.

3) Plut. Sull. 26: von Tyrannion erlangte der Rhodier Andronikus Abschriften der aristotelischen Werke: er gab sie heraus, und verfertigte die jetzt im Umlauf befindlichen Verzeichnisse (πίνακας). Porphyr. vit. Plotin. § 24: Der Peripatetiker Andronikus hat die Schriften des Aristoteles εἰς πραγματείας eingetheilt, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις (die verwandten oder zusammengehörigen Materien) εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Hiernach hat der Rhodier Andronikus, ein Zeitgenosse Cicero's, eine Eintheilung und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen.

4) Die Metaphysik fehlt z. B. in dem Verzeichniss des Diogenes, d. h. sie steckt wahrscheinlich unter andern Titeln. Eine Schrift des Aristoteles περὶ φιλοσοφίας wird öfters, und von Aristoteles selbst Phys. II, 2 citirt; wie sie sich zu unserer Metaphysik verhalten hat, ist ungewiss. Die Politik wird mit abweichender Bücherzahl oder unter abweichenden Titeln angeführt. Das Buch περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ist wahrscheinlich das fünfte Buch unserer Metaphysik. Die gleiche Bewandtniss mag es noch mit vielen andern Schriften jener Verzeichnisse haben: nämlich, dass sie in den auf uns gekommenen aristotelischen Schriften als Bestandtheile enthalten sind.

sieht hieraus, dass zu der Zeit, als diese Verzeichnisse verfertigt worden sind, die gegenwärtige Redaction der aristotelischen Schriften noch nicht existirt hat.

Hat aber, wie sich nicht bezweifeln lässt, das aristotelische Schriftenthum mehrfache Redactionen durchlaufen, so erhebt sich das Bedenken, ob denn die Schriften des Aristoteles von ihm selbst fertig und vollendet herausgegeben worden sind? Dieser Zweifel ist allerdings begründet. Die Schriften des Aristoteles sind ausserordentlich ungleich gearbeitet; manche sind sehr sorgfältig abgefasst, aber viele auch so unvollkommen in Anordnung und Darstellung, dass man bezweifeln muss, ob sie von Aristoteles selbst in dieser Gestalt veröffentlicht worden sind. Die Metaphysik z. B. kann aus vielen Gründen nicht so, wie sie vorliegt, von Aristoteles herausgegeben worden sein [5]). Daher ist von Scaliger nicht ohne Schein vermuthet worden, die Schriften des Aristoteles seien aus den Nachschreibeheften seiner Zuhörer entstanden. Dass in den athenischen Philosophenschulen nachgeschrieben worden ist, ist vielfach bezeugt [6]), und die drei Redactionen, in welchen die aristotelische Ethik auf uns gekommen ist, scheinen jene Vermuthung zu bestätigen. Andererseits charakterisiren sich manche Schriften des Aristoteles so sehr durch aphoristische Kürze, dass man sie eher für Concepte oder Entwürfe halten möchte, die Aristoteles zu eigenem Gebrauch, namentlich zum Gebrauch in seinen Vorlesungen, niedergeschrieben hat.

Die Schriften des Aristoteles werden von spätern Berichterstattern in zwei Klassen getheilt, in exoterische und in eso-

---

5) Erstlich wegen ihrer Zusammenhangslosigkeit. Das zweite und fünfte Buch z. B. sind ganz störende Unterbrechungen. Zweitens wegen ihrer Wiederholungen. So ist die erste Hälfte des eilften Buchs ein fast wörtlicher Auszug aus den Büchern III. IV. VI, und Met. XIII, 4. 5 ist eine fast wörtliche Wiederholung von Met. I, 9.

6) D. L. VI, 5. VII, 20. Die Vorlesungen Plato's über das Gute wurden von Aristoteles u. A. nachgeschrieben. Am Schlusse der Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (der letzten Schrift im Organon) findet sich eine förmliche Anrede an die Zuhörer c. 33: εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν κτλ. Diess ist eher von einem eifrigen Zuhörer nachgeschrieben, als von Aristoteles so wörtlich in sein Heft aufgezeichnet.

terische oder akroamatische [7]). In den exoterischen Schriften habe Aristoteles eine populäre, in dialogischer Form abgefasste Darstellung seiner Philosophie gegeben; in den esoterischen die tieferen Probleme seiner Philosophie für den engern Kreis seiner Schüler abgehandelt. Diese Angabe unterliegt jedoch mannigfachen Bedenken [8]). Dass Aristoteles populäre Schriften in dialogischer Form verfasst hat, lässt sich nach dem bestimmten Zeugniss des Cicero nicht bezweifeln; ob aber diese Schriften als exoterische zu bezeichnen sind, ist sehr zweifelhaft. Aristoteles selbst unterscheidet nicht zwischen exoterischen und esoterischen Schriften; der Ausdruck esoterische Schriften kommt bei ihm gar nicht vor. Wenn er einigemal sagt, er habe diess ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ausführlicher besprochen (Met. XIII, 1, 5. Polit. III, 6. VII, 1. Eth. Nic. I, 13. VI, 4), so will er damit nur sagen, er habe diess »anderwärts« gethan [9]). In der Physik IV, 10 werden als λόγοι ἐξωτερικοί sogar die nächstfolgenden Untersuchungen derselben Schrift bezeichnet. So viel steht in jedem Fall fest, dass auf die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles die Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Schriften nicht anwendbar ist, und dass, wenn Aristoteles exoterische Schriften verfasst hat, sie alle verloren sind.

Wichtige Hilfsmittel zum Verständniss der aristotelischen Schriften, deren Darstellung und Beweisführung oft durch Kürze,

7) Cic. de Fin. V, 5, 12: (die Peripatetiker) de summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur. Cic. ad Att. IV, 16, 2: in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικοὺς vocat. Cic. ad Attic. XIII, 19, 4: quae autem his temporibus scripsi, ἀριστοτέλειον morem habent: in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Cic. ad Fam. I, 9, 23: scripsi aristotelico more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de Oratore. Strab. XIII, 1, 54. p. 609: Da die Nachfolger des Theophrast die Bücher des Aristoteles nicht besassen πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, so waren sie nicht im Stande, systematisch zu philosophiren, φιλοσοφεῖν πραγματικῶς. Plut. Alex. 7. Gell. XX, 5.

8) Die zahlreiche neuere Litteratur über diese Frage s. in des Vf. Anmerkung zu Ar. Metaph. XIII, 1, 5. Zeller II, 2, S. 109—126.

9) Ebenso Stahr Aristotelia II, 372. S. jedoch Zeller a. a. O.

durch Ueberspringung der Mittelglieder im Beweisverfahren schwierig und dunkel wird, sind die Commentare der alten griechischen Ausleger des Aristoteles. Unter diesen Commentatoren nehmen zwei den ersten Rang ein, Alexander von Aphrodisias durch die Gründlichkeit und Pünktlichkeit seiner Auslegung, Simplicius durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit[10]). Jener lebte im Anfang des dritten, dieser im sechsten Jahrhundert n. Chr. G.

§ 34. Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens.

Das aristotelische Philosophiren charakterisirt sich am besten durch seinen Gegensatz gegen das platonische. Plato hatte die Objecte der philosophischen Erkenntniss in einer übersinnlichen Welt gesucht; Aristoteles findet sie in der gegebenen Welt, er ist wieder ein Philosoph, der vollen Sinn für die Welt hat und sie begreifen will. Für Plato waren die Ideen oder die allgemeinen Begriffe allein wahrhaftes Sein, die Erfahrungswelt war ihm nur ein schwankendes und trübes Abbild der Idee; Aristoteles dagegen erkennt die Erfahrungswelt wieder an als das Reich wirklicher und wahrer Existenz, und fasst sie nicht auf als Gegensatz des Begriffs, sondern als Welt, in welcher der Begriff gegenwärtig ist; der Begriff ist auch ihm das allem Einzelsein vorhergehende, ihm Gestalt oder Form gebende Allgemeinprinzip, aber ebendamit, dass er dieses Prinzip ist, ist er wirkliches Sein schaffende Kraft, nicht aber blosses überwirkliches und nie zu voller Wirklichkeit gelangendes, somit doch unwirklich bleibendes Ideal; die »Ideen« sind bei Aristo-

---

10) Alexander von Aphrodisias lebte unter Septimius Severus; er commentirte mehrere Bücher des Organon, die Meteorologica, die Metaphysik. Der Commentar zur letztern vollständig herausgegeben von Bonitz 1847. Er verdiente sich durch diese Commentare den Beinamen des Exegeten κατ' ἐξοχὴν. Er schrieb auch selbstständige Schriften: περὶ εἱμαρμένης (über Willensfreiheit und Selbstbestimmung) und φυσικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις. Simplicius schrieb Commentare zur Physik, zu den Kategorien, zu der Schrift de coelo und der Schrift de anima. Die meisten Fragmente der vorsokratischen Philosophen, die wir besitzen, sind in diesen Commentaren aufbewahrt.

teles nicht jenseits der Dinge, sondern in den Dingen, deren Formen sie sind.

Die Methode des Aristoteles musste hiernach eine ganz andere sein, als die Methode Plato's. Plato erhebt sich über die unstet wechselnde sinnliche Scheinwelt sofort zum Uebersinnlichen, zum System der ewig unveränderlichen Ideen, und construirt aus diesem heraus das empirisch Gegebene, so weit er sich überhaupt auf Erklärung desselben einlässt, er bleibt mit seinem Denken stets im Reich des jenseitig Allgemeinen. Aristoteles dagegen sucht zwar gleichfalls höhere Prinzipien aller Existenz auf, ewige unwandelbare Ursachen, die der Ursprung von Allem sind; er ist nicht etwa blosser Empiriker, er ist, wie Plato, speculativer Denker, der zum Bedingten das Unbedingte sucht. Allein seine Meinung ist die, die Philosophie habe das Wirkliche so, wie es uns gegeben ist, als dasjenige Sein zu betrachten, um dessen Erklärung es sich handle, sie habe somit zu allererst dieses Wirkliche selbst zu erkennen und sodann es auf Ursachen oder Prinzipien zurückzuführen, welche seiner wirklichen Beschaffenheit gemäss sind; darum sucht er überall das empirisch Gegebene vollständig aufzufassen oder die empirischen Thatsachen zu sammeln, ehe er zu Demjenigen aufsteigt, was ihm als das Prinzip der Dinge angenommen werden zu müssen scheint. Die Grundlage seines Philosophirens ist daher die Erfahrung, seine Methode die Verbindung der Induction mit der selbstständigen philosophischen Speculation. Namentlich in der Naturwissenschaft verwirft er entschieden das λογικῶς oder διαλεκτικῶς σκοπεῖν, das abstracte Raisonnement, die Ableitung eines Thatsächlichen aus Begriffen oder allgemeinen Voraussetzungen [1], und billigt einzig das φυσικῶς σκοπεῖν, s. m. Anm. zu Met. VII, 4, 5.

Eine Folge der unbedingten Wichtigkeit, welche die empirische Erkenntniss des Wirklichen für Aristoteles hat, war es, dass er sich mit den Erfahrungswissenschaften, namentlich mit den Thatsachen der Natur und Geschichte, vielseitiger und

1) Wie z. B. die Pythagoreer ihre Gegenerde aus der Zehnzahl abgeleitet haben, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν, de coelo II, 13.

eindringlicher bekannt gemacht hat, als irgend ein Philosoph vor ihm. Er hat in seinen zahlreichen Schriften einen unvergleichlichen Reichthum positiver Kenntnisse niedergelegt. Es fallen unter diesen Gesichtspunkt zuerst seine zoologischen Schriften, die nach Plin. H. N. VIII, 17. § 44 gegen 50 Bücher (quinquaginta ferme volumina) gezählt haben; dann seine πολιτεῖαι, in welchen er die Verfassungen von 158 griechischen Staaten beschrieben hat, ein Werk, dessen Untergang zu den schmerzlichsten Verlusten zu zählen ist [2]); ferner seine συναγωγὴ τεχνῶν, worin er eine vollständige Geschichte aller Theorien der Beredsamkeit gegeben hat [3]); endlich die zahlreichen historischen Monographien, die er über die Philosopheme älterer und gleichzeitiger Philosophen verfasste, D. L. V, 25. Es ist für diese seine historische Richtung charakteristisch, dass er,

---

2) D. L. V, 27: πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ἑξήκοντα καὶ ἑκατόν, καὶ ἰδίᾳ δημοκρατικαί, ὀλιγαρχικαί, ἀριστοκρατικαὶ καὶ τυραννικαί. id. Anon. vit. Arist. p. 14, 9. Sammlungen der Fragmente: Aristotelis rerumpubl. reliquias collegit C. F. Neumann 1827. Besser und vollständiger Müller fr. hist. gr. II. p. 105—177. Allg. Zeitung 1852, den 26. Mai, Nr. 147, S. 2342: »Villemains Lobrede auf Montesquieu, eine von der französischen Akademie vor mehreren Jahren gekrönte Preisschrift, ist inzwischen von dem Herausgeber mit zahlreichen Anmerkungen bereichert worden, worin er Hoffnung macht, dass eines der verloren gegangenen grösseren Werke des Aristoteles, die kritische Darstellung aller damals bekannten Staatsverfassungen, αἱ πολιτεῖαι, eine Art Geist der Gesetze des Alterthums, noch in arabischer Uebersetzung auf den Bibliotheken des Orients oder in den Moscheen von Marocco vorhanden sei. Der Marschall Bugeaud und General Duvivier hatten Nachforschungen in Afrika nach diesen litterarischen Schätzen zu unterstützen versprochen, der Erstere namentlich nach der Schlacht von Isly den Plan einer arabisch-hellenischen Mission nach Marocco mit Wärme ergriffen, der Letztere aber, der noch als Fünfziger sich auf die arabische Litteratur legte, und nicht minder mit Polybius, Strabo, Arrian vertraute Bekanntschaft pflegte, hatte Lust bezeugt, selber mit Sammeln alter Pergamente in Marocco das Glück zu versuchen. Nach dem Tode dieser beiden Generale kann nun freilich ein solches Unternehmen auf keine Unterstützung von oben rechnen, aber das Werk über die Staatsverfassungen soll unter dem Titel Ketab Siassat Almodet erhalten sein.« Herbelot, Bibliothèque Orientale p. 971. Müller fr. hist. gr. II, 102.

3) Spengel, συναγωγὴ τεχνῶν sive artium scriptores. 1828. Vgl. bes. p. 2.

wie überliefert wird, der Erste war, der eine Bibliothek sammelte, Strab. XIII, 1, 54. p. 608.

§ 35. Eintheilung der aristotelischen Philosophie.

Mit der Richtung des Aristoteles auf Erkenntniss des Wirklichen hängt es zusammen, dass er es hauptsächlich auf erschöpfende Betrachtung des jedesmaligen Sachinhalts absieht, auf logische Eintheilung dagegen nicht übergrossen Werth legt. Er liebt es, jeden Gegenstand, jeden Wissensstoff abgesondert zu behandeln. So ist ihm auch die Mehrheit der philosophischen Wissenschaften eine Thatsache, die er mehr gelegentlich als systematisch begründet; eine streng durchgeführte Eintheilung legt er der Darstellung seiner Philosophie nicht zu Grunde. Am häufigsten findet sich bei ihm die Eintheilung der Philosophie in theoretische Wissenschaft (θεωρητική), praktische Wissenschaft oder Sittenlehre (πρακτική) und Wissenschaft der künstlerischen Hervorbringung oder Kunstlehre (ποιητική) [1]). Oft auch begnügt er sich mit der Zweitheilung in theoretische und in praktische Philosophie, z. B. Met. II, 1, 6. Die theoretische Philosophie hinwiederum gliedert er in drei Theile, in Mathematik, Physik und Fundamentalphilosophie (πρώτη φιλοσοφία) oder Metaphysik, Met. VI, 1. Da Aristoteles jedoch die Mathematik nirgends als besondere Wissenschaft abgehandelt hat und da auch die ποιητική bei ihm keine umfassendere Behandlung erhält [2]), so bleibt nur folgende Eintheilung des Systems übrig:

---

1) Met. VI, 1. Topica, VI, 6. VIII, 1. de coelo III, 7.

2) Böckh in Prutz deutschem Museum 1854, Nr. 9, S. 310: »Aristoteles hält jedoch die Dreitheilung nicht überall fest, sondern begnügt sich öfter mit dem Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen, wie mir scheint, mit Recht. Denn die machende Thätigkeit [ποιητική] hat mit der Theorie die ideale, innere Vision gemein, und ein Hauptzweig derselben, die vorzugsweise sogenannte Poesie, stellt sogar in demselben Stoffe dar, dessen sich das Erkennen bedienen muss, in der Sprache, und die schönen Künste haben wieder auch keinen andern Zweck, als die Darstellung jener innern Vision, die der Erkenntniss, wo nicht gleich, doch als ihr Bild sehr ähnlich ist: so dass dieser Theil der Künste der Erkenntniss verwandter ist, als dem Handeln. Die übrige machende Thätigkeit dagegen ist dem Handeln verwandter, indem sie fast ganz

1) theoretische Philosophie, a) Metaphysik, b) Physik. 2) Praktische Philosophie. Diese Eintheilung fällt im Ganzen zusammen mit der platonischen Eintheilung in Dialektik, Physik und Ethik. Zu den genannten Theilen der Philosophie kommt dann bei Aristoteles noch die formale Logik hinzu, die er jedoch nicht als integrirenden Theil des Systems, sondern als propädeutische Wissenschaft behandelt [3]): wesswegen er ihr auch keine bestimmte Stelle innerhalb des Systems anweist.

§ 36. Die aristotelische Logik.

Aristoteles ist der Schöpfer der formalen Logik, oder wie er sie nennt, Analytik. Die auf diese Wissenschaften bezüglichen Schriften des Aristoteles sind später unter dem Namen Organon zusammengefasst worden: eine Bezeichnung, der die Ansicht der peripatetischen Schule zu Grunde liegt, dass die Logik nicht Bestandtheil, sondern Werkzeug der Philosophie sei [1]). Die Hauptschrift des Organons sind die beiden Analytika. In den ersten Analytiken (Anal. priora) entwickelt Aristoteles die Elemente des wissenschaftlichen Beweises oder die Lehre von den Schlüssen, in den zweiten Analytiken die Methode des wissenschaftlichen Beweisverfahrens im Grossen.

a) Die allgemeinen Elemente des logischen Denkens sind Begriff, Urtheil und Schluss. Von diesen Dreien handelt Aristoteles die beiden ersten nur einleitungsweise und unvollständig ab; sein eigentliches Interesse geht auf die Lehre von den Schlüssen, die er so ausführlich und gründlich darstellt, dass seine Darstellung dieser Lehre die Grundlage aller spätern Bearbeitungen der formalen Logik geworden ist. Die Lehre von den einfachen kategorischen Schlüssen hat Aristoteles zugleich begründet und vollendet. Nur in zwei Punkten hat die

---

in Thun und Arbeit aufgeht, und dem Zwecke des Gebrauchs dient: wesshalb denn die ganze machende Thätigkeit unter die theoretische und praktische vertheilt werden kann.«

3) Met. IV, 3, 7: δεῖ περὶ τούτων (τῶν ἀναλυτικῶν) ἥκειν προεπισταμένους.

1) Simplic. in Categ. Schol. 39, 42: ἡ λογικὴ πᾶσα τὸ ὀργανικὸν μέρος ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας. Anon. in Anal. pr. Schol. 140, 46: ἄξιόν ἐστι ζητῆσαι τί ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριστοτέλει, πότερον μέρος ἢ ὄργανον. καὶ οἱ μὲν Στωϊκοὶ κατασκευάζουσιν, ὅτι μέρος ἐστίν, οἱ δὲ Περιπατητικοί, ὅτι ὄργανον.

heutige Logik sein Werk ergänzt, erstlich, indem sie zum kategorischen Schluss, den Aristoteles allein ins Auge fasst, den hypothetischen und disjunctiven, zweitens, indem sie zu den drei ersten Schlussfiguren die vierte hinzugefügt hat.

b) Auf dem Schlussverfahren beruht das wissenschaftliche Beweisverfahren im Grossen. Wissenschaft von Etwas haben wir dann, wenn wir erkennen, dass es nothwendig ist, oder dass es sich nicht anders verhalten kann [2]); somit müssen alle wissenschaftlichen Sätze aus nothwendigen Vordersätzen mittelst nothwendiger Folgerungen abgeleitet werden; diess ist die ἀπόδειξις, die Demonstration. Aber durch sie allein kommt die Wissenschaft dessungeachtet nicht zu Stande. Eine Demonstration würde ins Unendliche zurückgehen, also nie wirklich zu Stande kommen, wenn alle Prämissen wiederum bewiesen, d. h. aus andern Prämissen abgeleitet werden müssten. Die obersten Prinzipien (ἀρχαί) jeder Wissenschaft können daher nicht mehr bewiesen werden [3]). Jeder Wissenschaft liegen letzte Prinzipien, ἀρχαί, zu Grunde, die nicht demonstrirbar sind. Solche ἀρχαί werden zum Theil unmittelbar vom νοῦς erkannt [4]), ohne weitere Mittelglieder, daher sie ἄμεσα genannt werden [5]), so ausser dem Satz des Widerspruchs namentlich die ἀξιώματα der Mathematik [6]). Weitere nicht demonstrirbare, sondern von der Wissenschaft anderswoher aufzunehmende Prinzipien wer-

---

2) Anal. post. I. 2: ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Eth. Nic. VI, 3: wir Alle nehmen an, ὃ ἐπιστάμεθα μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν.

3) Annal. post. I, 9: φανερὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι. Metaph. IV, 4, 3: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν. Es ist z. B. vom Satz des Widerspruchs und vom Satz des ausgeschlossenen Dritten keine ἀπόδειξις möglich, sondern nur eine apagogische Widerlegung dessen, der ihn läugnet, vgl. Met. IV, 4. 5.

4) Eth. Nic. VI, 6: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐκ ἂν ἐπιστήμη εἴη· — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Anal. post. II, 19: ἐπεὶ οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης, ἢ νοῦν, — νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.

5) Anal. post. I, 3: ἡμεῖς φαμέν, οὐ πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων (des Unmittelbaren) ἀναπόδεικτον.

6) Anal. post. I, 10.

den derselben an die Hand gegeben durch die Erfahrung (ἐμπειρία); es sind diess die ἴδιαι ἀρχαί, die jedem Gebiete des Wissens zu Grunde liegen, wie z. B. die beobachtende Astronomie, ἡ ἀστρολογικὴ ἐμπειρία, die nothwendige Grundlage ist für alle ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις und damit für die ἐπιστήμη ἀστρολογική Anal. pr. I, 30.

Neben der Demonstration (ἀπόδειξις), welche von allgemeinen Vordersätzen aus argumentirt, steht daher die ἐπαγωγή oder Induction. Sie geht den umgekehrten Weg, sie leitet irgend etwas Allgemeines aus Einzelnem, das leicht zu erkennen oder bereits erkannt ist, ab [7]). Auch solche allgemeine Sätze, aus welchen sodann wieder strenge Demonstrationen abgeleitet werden können, lassen sich durch Induction gewinnen [8]). Die Induction hat den Vorzug, dass sie anschaulicher und einleuchtender und daher eher allgemein verständlich ist, als die ἀπόδειξις [9]), und sie hat deswegen namentlich grossen Werth für die praktische Philosophie, welche auf die Menschen belehrend einwirken, nicht blosse Theorie geben will [10]). Freilich gehört nun aber zu einer eigentlich beweiskräftigen Induction eine vollständige Kenntniss alles Einzelnen, und eine solche ist unmöglich, da das Einzelne unendlich an Zahl ist; die Induction bringt es daher nicht zum absolut Gewissen, sondern nur zum Wahrscheinlichen und Wohlbegründeten, sie genügt nur da, wo dieses zureicht. Verwandt mit der Induction ist noch ein zweiter Wahrscheinlichkeitsbeweis, der Beweis ἐξ ἐνδόξων, aus dem, was in der allgemeinen Meinung feststeht, oder worüber wenigstens die Verständigeren einverstanden sind. Es gibt viele Fragen, für welche durch das Zurückgehen auf das ἔνδοξον

7) Top. I, 12: ἐπαγωγὴ δ' ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος, οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος καὶ ἡνίοχος καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος.

8) Eth. Nic. VI, 3: ἐκ προγινωσκομένων πᾶσα διδασκαλία — · ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαί, ἐξ ὧν συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα.

9) Top. I, 12: ἔστι δι' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιπάλους ἐναργέστερον.

10) Eth. Nic. I, 2.

eine ebenso sichere oder noch sicherere Entscheidung gewonnen werden kann, als durch abstracte Argumentationen[11]).

§ 37. Die aristotelische Metaphysik.

1. Begriff der πρώτη φιλοσοφία.

Wissen heisst, die Ursache und den Grund eines Gegenstandes erkannt haben, τὴν αἰτίαν εἰδέναι, γνωρίζειν[1]). Daher wird auch der Theoretiker, der das Warum (τὸ διότι) oder den Grund (τὴν αἰτίαν) weiss, für einsichtiger und weiser gehalten, als der Empiriker, der nur das Dass (τὸ ὅτι) kennt; der Baumeister für einsichtiger und weiser, als der Handarbeiter, Met. I, 1, 14—26. Hieraus folgt, dass die σοφία oder die Wissenschaft ein Wissen der Gründe und Ursachen ist. Nun giebt es aber mehrere Wissenschaften: unter ihnen wird diejenige den ersten Rang einnehmen, welche die obersten oder letzten Gründe und Ursachen untersucht, ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική, Met. I, 2, 14. Diese Wissenschaft nennt Aristoteles eben darum, weil sie Wissenschaft der ersten Prinzipien ist, πρώτη φιλοσοφία[2]) d. h. Fundamentalphilosophie, wogegen er die Physik als δευτέρα φιλοσοφία bezeichnet Met. VII, 11, 30. vgl. VI, 1, 21. Die πρώτη φιλοσοφία unterscheidet sich von den beiden andern theoretischen Wissenschaften, der Mathematik und Physik, welche beide eine bestimmte Art des Seienden (μέρος τι ὄντος) untersuchen, dadurch, dass sie das Seiende als solches untersucht, Met. IV, 1, 1. Die Physik betrachtet das Seiende, sofern es Materie und Bewegung hat (ὕλην ἔχει, μετὰ κινήσεώς ἐστι), d. h. sofern es Natur ist; die Mathematik, sofern es Zahl ist; die erste Philosophie dagegen

11) Top. I, 1: ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς. Eth. Nic. VI, 12: δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ᾽ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς. X, 2: οἱ δ᾽ ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν· ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ᾽ εἶναι φαμέν.

1) Ar. Met. I, 3, 1. II, 2. 17. Anal. Post. I, 2 (ob. S. 269). II, 11: ἐπίστασθαι οἰόμεθα, ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν. Mehr in d. Vf. Anm. zu Met. I, 1, 15.

2) Met. VI, 1. XI, 7. Phys. I, 9. II, 2. de coelo I, 8. de generatione et corruptione I, 3.

betrachtet es, sofern es ein Seiendes ist, τὸ ὂν ᾗ ὄν, d. h. sie erforscht das Wesen und die Eigenschaften des Seins, Met. VI, 1, 21. XI, 4, 3. XI, 7, 2. 11.

Zu den obersten Prinzipien des Seins, welche die erste Philosophie zu untersuchen hat, gehört vorzüglich die Gottheit, das ewige, übersinnliche, unveränderliche Wesen, das, selbst unbeweglich, die bewegende Ursache des Universums ist. Mit Beziehung hierauf nennt Aristoteles die erste Philosophie auch Theologie, θεολογική Met. VI, 1, 19. XI, 7, 15.

Leider ist die Schrift, in welcher Aristoteles seine πρώτη φιλοσοφία entwickelt hat, nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und Vollständigkeit auf uns gekommen. Die unter dem Titel »Metaphysik« auf uns gekommene Schrift ist kein zusammenhängendes, planmässiges Ganzes; sie leidet an Wiederholungen und störenden Einschiebseln; sie kann in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Aristoteles selbst herausgegeben worden sein. Wir haben in dieser Schrift vielmehr eine Sammlung und Zusammenstellung verschiedener, ursprünglich selbstständiger und von einander unabhängiger Abhandlungen und Entwürfe. Die Zusammenstellung und Anordnung dieser Bruchstücke rührt ohne Zweifel von einem späteren Diaskeuasten der aristotelischen Schriften her, vielleicht von dem Rhodier Andronikus, der eine Redaction und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen hat. Dieser Diaskeuast stellte das Sammelwerk hinter die Physik[3]) und gab ihm den ungeschickten Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

---

3) Dass der Diaskeuast die Schrift hinter die Physik stellte, dazu vermochte ihn entweder der Umstand, dass in der Metaphysik die Physik öfters citirt, also vorausgesetzt wird; oder der aristotelische Lehrsatz, dass das dem Begriff und Wesen nach Frühere (τὰ κατὰ λόγον oder ἁπλῶς πρότερα) der Erkenntniss nach (γνώσει) später ist, also die Metaphysik, die πρώτη φιλοσοφία, später als die Physik, die δευτέρα φιλοσοφία. In dem Verzeichniss der aristot. Schriften bei Diog. L. kommt keine Schrift unter dem Titel Metaphysik vor. Den Titel Metaphysik finden wir zum erstenmal gebraucht von dem Peripatetiker Nikolaus Damascenus, einem Zeitgenossen Augusts, der eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ schrieb, s. Aristot. Metaph. ed. Brand. p. 323, 18. Darauf von Plutarch Alex. 7: ἀληθῶς ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς διδασκαλίαν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις γέγραπται. Dann vom Anon. Menag.

2. Kritik der platonischen Ideenlehre.

Die Grundfrage der ersten Philosophie ist: was ist ein real Seiendes? τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία [4]); Aristoteles beantwortet diese Frage zuerst negativ durch eine Kritik der platonischen Ideenlehre, über welche er in zahlreichen Stellen der Metaphysik widerlegende Untersuchungen anstellt, z. B. Met. I, 9. III, 2, 22 ff. VII, 8, 11 ff. 13, 3 ff. 14, 1 ff. 16, 9 ff. XIII, 4. 5.

Nach Plato sind die allein realen Substanzen oder οὐσίαι die Ideen. Die Ideen sind nach ihm unkörperliche, unveränderliche, getrennt von den einzelnen Sinnendingen subsistirende Wesen, οὐσίαι χωρισταί. Allein diese Lehre ist aus vielen Gründen unhaltbar.

a) Vor Allem haben die Platoniker keinen zureichenden Beweis für die Realität der Ideen geführt. Die Beweise, die sie vorbringen, sind theils nicht stringent genug, theils verwickeln sie in Widersprüche, sofern es, wenn es für alles Gleichnamige oder unter Eine Gattung Fallende eine Idee geben soll, Ideen für alles Mögliche, auch für alles Dasjenige,

---

p. 13, 54: μεταφυσικὰ κ′ (zwanzig). Die Hauptmasse des Ganzen bilden die sieben Bücher: I, Einleitung in die Wissenschaft von den αἴτια und ἀρχαί (Ableitung derselben aus dem Wissenstrieb des Menschen, insbesondere aus der Verwunderung der Menschen über die Erscheinungen und Bewegungen des Weltalls, διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν 2, 15; historisch kritische Betrachtung der ältern griechischen Systeme c. 3—10), III (Aufstellung wichtiger Hauptfragen der metaphysischen Wissenschaft), IV (Erörterung solcher Fragen c. 1. 2; Feststellung des Satzes des Widerspruchs als obersten logischen Prinzips c. 3—8), VI—IX (Buch VI zweite Einleitung über Begriff und Inhalt der πρώτη φιλοσοφία, Buch VII ff. Lehre von der Substanz, von Materie und Form, von Potenzialität und Actualität). Weiterhin ist besonders wichtig Buch XII, nach besonderer Einleitung c. 1—5 die θεολογία des Aristoteles enthaltend, wogegen Buch XIII und XIV polemischen Inhalts sind (Widerlegung der pythagoreisch-platonischen Zahlenlehre). Buch V enthält eine ungeschickt eingeschobene Reihe von Definitionen philosophischer Grundbegriffe; Buch X handelt vom Eins und von seinen verschiedenen Bedeutungen und Gegensätzen; in Buch XI ist c. 1—8 mit Früherem identisch (Anm. 5 S. 262), c. 9—12 Auszug eines Spätern aus Aristoteles' Physik; wahrscheinlich gleichfalls unächt Buch II (kurze Einleitung in die Naturphilosophie).

4) Met. VII, 1, 11.

was blos bedingt oder relativ und was von ganz vorübergehender Natur ist, geben müsste, I, 9, 4 f.

b) Die Ideen, wie Plato sie fasst, tragen gar nichts weder zum Sein, noch zum Werden der Dinge bei. Zum Sein tragen sie nichts bei, da sie den Dingen nicht inwohnen (I, 9, 16); zum Werden nichts, da sie kein Prinzip der Bewegung und Ursächlichkeit haben, I, 7, 5. I, 9, 15. VII, 8, 14. XII, 6, 5. 10, 19. Wenn es auch Ideen gibt, so entstehen doch keine Einzeldinge, die an ihnen Theil haben, wenn nicht eine bewegende Ursache vorhanden ist, I, 9, 23. XII, 3, 11. 6, 5. Ja die Ideen müssten, im Fall sie eine Wirksamkeit ausüben würden, eher Ursachen der Unbeweglichkeit und des Stillstands als des Werdens sein, I, 7, 5. Es fehlt somit der platonischen Philosophie ganz an einem Prinzip der Bewegung, an einer *αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*, während es gerade Aufgabe der Philosophie ist, die Ursache der sichtbaren Welt des Werdens zu ergründen I, 9, 36. Ohne ein Prinzip der *κίνησις* gibt es gar keine Naturforschung und Naturerklärung I, 9, 40.

c) Ebensowenig als zum Sein tragen die Ideen zur Erkenntniss der Dinge bei I, 9, 16. Indem die Platoniker für jedes Sinnending eine gleichnamige Idee setzten (I, 9, 3. 13), haben sie nur eine ganz nutzlose Verdoppelung der zu erkennenden Objecte vorgenommen I, 9, 1. Denn der Inhalt der Ideen ist ganz derselbe, wie derjenige der diesseitigen Dinge, deren Ideen sie sind; die Ideen sind ihrem Begriff nach mit den sinnlichen Einzeldingen, deren Ideen sie sind, identisch (VII, 16, 11): sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, dass sie ewig, die letztern vergänglich sind III, 2, 23. Die Platoniker gewinnen ja auch ihre Ideen einfach dadurch, dass sie den Sinnendingen das Wort »an sich« (*αὐτὸ*) anhängen und »Mensch an sich« (*αὐτοάνθρωπος*), »Pferd an sich» (*αὐτόϊππος*) sagen III, 2, 24. VII, 16, 11. Die platonischen Ideen sind also nichts Anderes, als verewigte Sinnendinge, *αἰσθητὰ ἀΐδια*, ähnlich, wie man an den Göttern, wenn man sie sich menschenähnlich vorstellt, eben auch wieder nur wenn auch verewigte Menschen, *ἀνθρώπους ἀϊδίους*, hat III, 2, 24. Statt also das Wesen der Dinge anzugeben, sagen die Platoniker nur, es gebe neben ihnen

auch noch andere Substanzen, womit nichts erklärt ist, I, 9, 36.

d) Das Verhältniss der Einzeldinge zu den Ideen, d. h. die Art und Weise, in welcher die Ideen οὐσίαι der sinnlichen Einzeldinge sind, hat Plato ganz im Unklaren gelassen: denn zu sagen, die Ideen seien Musterbilder (παραδείγματα) der Dinge, und die Dinge nehmen an ihnen Theil (μετέχειν), ist ein leeres Gerede in Bildern I, 9, 18. 36.

e) Die Annahme von Ideen führt zu dem Widerspruch, dass es von Einem Dinge mehrere Ideen geben müsste, wie z. B. für Sokrates die Idee des Menschen, die Idee des Zweifüssigen, die Idee des Lebendigen u. s. f. I, 9, 20. Desgleichen müssten viele Ideen Vorbilder nicht blos sinnlicher Dinge, sondern von Ideen selbst sein; jede allgemeinere Idee (Gattungsidee) wäre Vorbild für die engere Artidee, die unter sie fällt (z. B. ζῶον für ἄνθρωπος), I, 9, 21.

f) Endlich würde die Annahme von Ideen zu einem unendlichen Progress führen. Existirt für alles Gleichnamige eine Idee, so muss für die Idee und die an ihr theilnehmenden Einzeldinge gleichfalls eine jene mit diesen zusammenfassende Idee oder eine dritte Idee angenommen werden, und so fort ins Unendliche, Met. I, 9, 13. Aristoteles drückt diese Einwendung oft so aus: die Ideenlehre führe auf den τρίτος ἄνθρωπος, Met. I, 9, 6. VII, 13, 15.

Aus diesen Gründen muss nach Aristoteles die platonische Vorstellung aufgegeben werden, dass das begriffliche Wesen der Dinge eine von den sinnlichen Einzeldingen abgesonderte Existenz habe. Plato behält zwar darin Recht, dass er das Allgemeine, das begriffliche Wesen der Dinge für real und substanziell erklärt; hierin tritt ihm Aristoteles vollkommen bei: ohne die Annahme von εἴδη oder ohne die Annahme, dass allgemeine Gattungsbegriffe da sind und das die Dinge Bestimmende sind, kann man die Welt weder erkennen noch erklären. Denn wenn es kein Allgemeines, kein ἓν κατὰ πολλῶν gäbe, so gäbe es kein Wissen, da nie alle Einzeldinge gewusst werden können, sondern das Wissen nur aufs Allgemeine geht [5]); es würde nur

5) Met. III, 4, 1: εἰ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτὸν καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. XIII, 9, 36: ἄνευ τοῦ

Wahrnehmung einzelner Dinge, aber kein Denken, kein das Einzelne zu einem Ganzen zusammenfassendes Wissen geben [6]); ebenso gäbe es, wenn blos Einzelnes existirte, kein Ewiges und Unbewegliches, da alles Sinnliche vergeht und in Bewegung ist, und es gäbe keine bestimmte, begrifflich verschiedene Beschaffenheit der Dinge, es gäbe keine Gattungen und Arten, keine Qualitäten, es wäre kein individualisirtes Sein vorhanden, es wäre mithin so gut als Nichts da [7]). Aber

---

καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. III, 6, 10: εἰ μὴ καθόλου αἱ ἀρχαί, ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί, καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων. Die ἀρχαί müssen καθόλου sein, ἐάνπερ μέλλῃ ἔσεσθαι αὐτῶν ἐπιστήμη.

6) Met. III, 4, 4: εἰ μὲν οὖν μηθέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητόν, ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐθενός, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην.

7) Met. III, 4, 5: wenn nur Einzelnes existirt, so folgt weiter: es ist οὐδ' ἀΐδιον οὐδὲν οὐδ' ἀκίνητον· τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν. Daraus folgert A. denn zunächst diess, es müsse eine allgemeine und zwar unentstandene ewige Materie geben, aus der die Einzeldinge entstehen, da das Entstehen endlich eine Grenze haben und daher, da aus Nichts Nichts entstehen könnte, ein letztes Seiendes als Substrat von Allem angenommen werden müsse. Aber, fügt er § 7 bei, εἴπερ ἡ ὕλη ἐστί διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον εἶναι τὴν οὐσίαν (= τὸ εἶδος), ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν· εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος, d. h.: wie es Etwas geben muss, woraus die Einzeldinge ihrem Stoffe oder ihrer Substanz nach hervorgehen, nämlich die allgemeine Materie, so auch Etwas, was bewirkt, dass aus der allgemeinen Materie Dinge von bestimmter Art oder Qualität entstehen, da, wenn nichts qualitativ Unterschiedenes aus der Materie entstünde, in Wahrheit doch nichts aus ihr entstünde, und dieses Etwas kann nur das εἶδος (die μορφή) sein, da der Gattungsbegriff eben es ist, was aus der Materie etwas Bestimmtes in suo genere, z. B. verschiedene Naturwesen, formirt. Somit muss der Begriff als formirendes Prinzip gerade so reell sein, wie die Materie; er ist nicht minder ewig, als sie (Met. VIII, 5, 1: ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς, οἷον τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί). — Das Wort εἶδος ist bei Aristoteles, wie bei Plato, = Art, Artbegriff, daher auch identisch mit τό τί ἦν εἶναι (s. S. 279). Allerdings ist das εἶδος die Form, die μορφή der Dinge; aber εἶδος selbst ist eigentlich nicht mit »Form« wiederzugeben, da sonst eine Verwirrung der Namen entsteht, und der Cardinalpunkt des aristotelischen Systems, dass der Begriff es ist, was alles Sein bestimmt oder Allem Sein gibt, verdunkelt wird.

man braucht darum dieses Allgemeine, die Gattungs- und Artbegriffe, kurz dasjenige was ἓν κατὰ τῶν πολλῶν ist, nicht von den Einzeldingen zu trennen (χωρίζειν, χωριστὸν ποιεῖν XIII, 4, 9. 9, 35), man braucht es nicht als ἓν παρὰ τὰ πολλὰ zu setzen [8]). Es ist undenkbar, dass die Substanz sich ausserhalb des Gegenstandes befindet, dessen Substanz sie ist (I, 9, 22); es existirt keine Kugel ausser den sinnlich wahrnehmbaren Kugeln (VII, 8, 11), sondern das begriffliche Wesen, das Plato Idee nennt, ist den Dingen nothwendig immanent (ἐνυπάρχον); das εἶδος existirt nicht über, sondern in ihnen als die Form (μορφή), welche jedes Ding zu Dem macht, was es ist; die Form aber kann natürlich nicht von Dem getrennt sein, dessen Form sie ist.

Es ergibt sich hieraus, dass es nicht richtig war, wenn Aristoteles im Mittelalter und auch später noch für den Stifter und Hauptvertreter des Nominalismus [9]) gehalten worden ist. Allerdings behauptet Aristoteles gegen Plato, dass das Allgemeine nicht neben und ausser den Einzeldingen existire, und dass nur die Einzeldinge, nicht die Allgemeinbegriffe (τὰ καθόλου), selbstständige οὐσίαι seien (s. u.); aber mit dem Grundgedanken Plato's, dass das Allgemeine das substanzielle Sein der Dinge sei, dass, wenn es kein Allgemeines gäbe, kein Wissen möglich wäre, ist er vollkommen einverstanden. Auch ihm

8) Anal. post. I, 11: εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ. ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον (terminus medius) οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι. de anim. III, 8: ἐπεὶ οὐθὲν πρᾶγμά ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.

9) »Nominalismus« heisst die Lehre mittelalterlicher Scholastiker, dass das Allgemeine (Universale) weder vor noch in den wirklichen Dingen existire, sondern blosse subjective Zusammenfassung des Aehnlichen, das wir an verschiedenen Dingen bemerken, und somit blosse Bezeichnung oder Name sei, den wir einer Mehrheit solcher von uns als ähnlich zusammengefassten Dinge geben; nur individuelle Dinge existiren, die Gattungsbegriffe sind subjective Begriffe, sie sind nicht ante rem (= platonische Lehre) und nicht in re, sondern post rem. Der m. a. »Realismus« dagegen lehrte, dass die universalia sei's ante rem (als Ideen im göttlichen Verstande) sei's in re wirklich existiren. Vgl. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II § 21 ff.

ist das Allgemeine im Verhältniss zum Einzelding das höhere Prinzip, τὸ κυριώτερον, das seiner Natur nach Frühere [10]). Nur geht er nicht so weit, wie Plato, es in einem jenseitigen Dasein präexistiren zu lassen; die Gattungstypen, obgleich substanzieller, als die einzelnen Exemplare, gelangen nach ihm nur dadurch zu realem Dasein, dass sie sich in einzelnen Exemplaren verwirklichen. Aristoteles ist so wenig Nominalist, dass er vielmehr für den Begründer des wahren Realismus angesehen werden muss. Er hat im Gegensaz gegen den transcendenten Realismus der platonischen Ideenlehre, nach welchem das Allgemeine ante rem ist, geltend gemacht, dass das Allgemeine nur in re wirklich sei, zu realem Dasein komme.

3. Begriff der aristotelischen οὐσία.

Die Grundfrage der Metaphysik τίς ἡ οὐσία; muss nach dem Bisherigen dahin beantwortet werden: kein Allgemeines, nichts, was ein καθόλου, ein κοινόν oder κοινῇ κατηγορούμενον, ein ἓν ἐπὶ πολλῶν ist, ist οὐσία: οὐσία ist nur das Einzelwesen, ein τόδε τι, ein καθ' ἕκαστον [11]). Nicht das Pferd als allgemeiner Begriff, sondern nur ὅδε ὁ ἵππος, das einzelne Pferd, ist οὐσία. Man kann die οὐσία so definiren, sie sei dasjenige, was nicht von einem Subject, καθ' ὑποκειμένου ausgesagt wird, sondern was selbst Subject oder ὑποκείμενον ist, wovon das Uebrige als Prädicat ausgesagt wird; der Begriff Pferd z. B. wird von allen einzelnen Pferden ausgesagt, ist also nicht οὐσία: οὐσία ist nur das einzelne, bestimmte Pferd, ὁ τὶς ἵππος, das nicht von einem andern Ding als Prädicat ausgesagt wird [12]). Eine Schwierigkeit entsteht nun hier freilich: Wenn nur die Ein-

---

10) De part. anim. I, 1. p. 640, b, 28: ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως. Metaph. VII, 3, 5: εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

11) Met. III, 6, 8: εἰ μὲν γὰρ αἱ ἀρχαὶ εἰσι καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι. VII, 4, 15: τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. VII, 8, 12. VII, 13, 4. 14. VII, 16, 13. Categ. 5. p. 3, b, 10: πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.

12) Categ. 5: οὐσία δ' ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἵππος. Met. VII, 3, 6. VII, 13, 5. 7.

zeldinge οὐσία sind, diese aber der Zahl nach unendlich sind, wie ist dann Wissenschaft vom Sein möglich, da alles Wissen aufs Allgemeine geht? Met. III, 4, 1 ff. Die Lösung ist: das Einzelding hat reale Existenz, ist οὐσία: aber das den Einzeldingen immanente εἶδος ist dennoch substanziell und πρότερον als das sinnliche Einzelding Met. VII, 3, 5 (Anm. 10). Es ist πρώτη οὐσία, Met. VII, 7, 10: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. 14: λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Es ist οὐσία Met. I, 3, 1: μίαν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Met. VII, 11, 25: ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. Kurz: οὐσία ist auch das εἶδος, sofern es in den Einzeldingen real und daher ebenso real ist, als die Einzeldinge es sind; ja es hat noch mehr Realität oder Substanzialität als die Einzeldinge, sofern es ihnen vorangeht als die Form, welche die Dinge zu Dem macht, was sie sind [13]).

4. Die begriffliche Form und der Stoff.

Das Allgemeine hat nach Aristoteles volle Wirklichkeit nur, sofern es an einem Einzelwesen, einem τόδε τι, als dessen begriffliche Form (εἶδος, μορφή) existirt. Woher kommen nun die Einzelwesen? Hier ist vor Allem zu unterscheiden zwischen zwei verschiedenen Klassen von Wesen, in welche

13) Mehr in des Vf. Commentar zu Met. XIII, 10. Zeller II, 2, S. 306 ff. 344 ff. Um das begriffliche Wesen eines Dinges zu bezeichnen, gebraucht Aristoteles gern den Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι. Das τί ἦν εἶναι eines Dings ist dasjenige εἶναι, das bezeichnet, was das Ding wirklich ist, oder Dasjenige, was sich dem Denken als das wahre und beharrliche Sein des Dings ausgewiesen hat, und dessen entwickelter Ausdruck die logische Begriffsbestimmung (λόγος) oder die Definition ist, Met. VII, 5, 14: ὅτι μὲν οὖν ἐστιν ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, δῆλον (id. VIII, 1, 8). Vgl. über das τί ἦν εἶναι Trendelenburg Rhein. Mus. 1828, 4, S. 457—483. d. Vf. zu Ar. Met. IV, S. 369 ff. ἦν steht so auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch; so kommt bei Aristoteles oft die Frage vor: τοῦτο τί ἦν τὸ πρᾶγμα; nicht in Beziehung auf ein Vergangenes, sondern auf ein unmittelbar Gegenwärtiges, nach dessen Wesen man jetzt eben fragte und fragt. — Auch der Ausdruck τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι oder τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ kommt vor, um den Begriff Mensch zu bezeichnen; ebenso τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι. Dieser Dativ ist eigentlich possessiver Dativ: das dem Menschen zugehörende Sein, das Sein, das der Mensch als solcher besitzt.

alles Sein zerfällt: es gibt sowohl ein unveränderliches, sich selbst gleich beharrendes, als ein veränderliches oder dem Werden, dem Entstehen und Vergehen unterworfenes, ebensowohl sein als nicht sein könnendes Sein. Dieses letztere, uns zunächst gegebene Sein kann nur erklärt werden durch Voraussetzung eines Substrats (ὑποκείμενον), aus welchem es wird und in welches es sich wieder auflöst, somit aus einer Allem vorausgehenden und unvermindert fortbestehenden Materie, ὕλη [14]). Aus dieser ὕλη entstehen Einzelwesen dadurch, dass das gleich wie sie ewige Prinzip der Form in ihr wirkt und Existenzen von bestimmter Art oder Gattung in ihr hervorbringt. Jede οὐσία (im Gebiet des Werdens) ist ein σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους; von der ὕλη hat sie das Dasein (das τόδε τι sein), vom εἶδος die Bestimmtheit (das τοιόνδε), durch welche sie Dieses und nichts Anderes ist, oder das τὸ τί ἦν εἶναι [15]). So ist z. B. das Haus seiner ὕλη nach Stein, Ziegel, Holz; seinem εἶδος oder seiner Formbestimmtheit nach ein zur Bedeckung von Menschen und Gütern geeignetes Behältniss; verknüpft man beide Aussagen, so hat man das Haus als σύνολον oder als σύνθετον definirt VIII, 2, 15.

Die Materie spielt bei Aristoteles einerseits eine ähnliche Rolle, wie die platonische δεξαμενή: sie ist das Nicht- oder Nochnichtsein der Form, das ἄμορφον und ἀειδές de coelo III, 8, das ἀόριστον Met. IV, 4. Phys. IV, 2, das ἄπειρον Phys. III, 6. 7, das für sich Qualitätslose und daher auch Unerkennbare, ἄγνωστον Phys. III, 6. Met. VII, 10 [16]). Andrerseits ist aber auch ein grosser Unterschied da zwischen dem pla-

---

14) s. Anm. 7. Met. VIII, 5, 5: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν, ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα.

15) Met. VII, 7, 10. 14: εἶδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. — λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

16) de coelo III, 8 führt A. und zwar beistimmend die Lehre des Timäus von dem die Formen in sich aufnehmenden πανδεχές an; Phys. I, 9 werden solche bekämpft, welche die Grundlage alles Werdens (die Materie) μὴ ὄν nennen, es sind aber mit diesen nach dem ganzen Inhalt dieses Kapitels die Platoniker (nicht Plato selbst) gemeint, und das οὐκ εἶναι τὸ παράπαν der Materie wird ihnen im Weitern lediglich als Konsequenz ihrer Lehre von der Schlechtigkeit (dem κακοποιόν) der Materie entgegengehalten.

tonischen und aristotelischen Begriff der Materie: sie ist bei Aristoteles positives Substrat, das für die Form bildsam und empfänglich ist, ja sich ihr selbst entgegenbewegt, von Natur nach der Form »strebt und begehrt« (πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν Phys. I, 9) und so zu ihrem wirklichen Zustandekommen mitwirkt (ebd.), obwohl sie accidentell allerdings auch Ursache des Verfehlten, Unvollkommenen und Schlechten ist.

Stoff und Form sind die beiden obersten Prinzipien, die Fundamentalbegriffe des aristotelischen Systems. Zwar unterscheidet Aristoteles hin und wieder, z. B. Met. I, 3, 1. V, 2, 1 ff. VIII, 4, 8. Phys. II, 3, vier Prinzipien (ἀρχαί), nämlich 1) Stoff (ὕλη), 2) begriffliches Wesen oder Form, τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, μορφή, 3) bewegende oder bewirkende Ursache (ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder ὑφ' οὗ), und 4) Endursache oder Zweck (τέλος oder τὸ οὗ ἕνεκα); er tadelt es an der Ideenlehre, dass sie kein Prinzip der Bewegung habe (S. 274), und er tadelt die älteren Systeme darüber, dass sie nicht auch nach den Zwecken der Dinge fragen und keinen Grund dafür angeben, warum die Welt zweckmässig oder schön und gut ist, sondern diess mit Ausnahme des Anaxagoras gar nicht beachteten oder es dem Zufall überliessen (Met. I, 3, 22—25). Allein die beiden letzten dieser Prinzipien, die bewegende Ursache und der Zweck, sind, wie Aristoteles anderwärts selbst bemerkt, von dem zweiten Prinzip, dem Begriff, im Wesentlichen nicht verschieden und jedenfalls nicht von ihm zu trennen. Die bewegende Ursache, welche bewirkt, dass aus der Materie etwas Bestimmtes entsteht, ist nichts Anderes, als das in der Materie thätige, in ihr Diess oder Jenes schaffende εἶδος, ein Mensch erzeugt einen Menschen (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ [17]), die Gesundheit wird erzeugt durch die ἰατρική, welche

17) Phys. II, 7: αἱ αἰτίαι τέτταρες, ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις (ist dem Begriff nach identisch mit diesen): ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. Der Mensch ist seinem εἶδος, seinem begrifflichen Wesen nach Mensch. Seine bewegende oder erzeugende Ursache ist ein Mensch. Der Zweck seiner Entstehung ist, dass ein Mensch sei. Somit ist das εἶδος τοῦ ἀνθρώπου auch das ὑφ' οὗ und das οὗ ἕνεκα des ἄνθρωπος.

nichts ist als das (durch den Arzt wirksam werdende) εἶδος τῆς ὑγιείας, das Haus durch die οἰκοδομική oder das (dem Baumeister vorschwebende) εἶδος τῆς οἰκίας; so ist es in Allem, sowohl was φύσει als was τέχνῃ ist (Met. VII, 7, 1. 14. IX, 8, 10. 11). Weitere bewegende Ursachen wirken allerdings dazu mit, dass ein Haus u. s. w. entsteht, z. B. der Baumeister, der Arzt u. s. f. (s. S. 284); aber die wesentlich erzeugende Ursache ist das εἶδος τῆς οἰκίας u. s. w. selbst. Ebenso ist es mit der Endursache. Alles Werden hat einen Zweck; nicht die τύχη und das αὐτόματον gibt den Dingen ihre Gestalt (Met. I, 3, 22), sondern alles Werden ist zweckmässig und daher die Welt gut und schön (εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχει, τὰ δὲ γίγνεται τῶν ὄντων Met. I, 3, 22); aber dieser Zweck ist vom εἶδος nicht verschieden; denn eben darauf zielt alles Werden in der Natur und Welt, dass Etwas von bestimmter begrifflicher Beschaffenheit (Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w.) werde, und ebendeswegen, weil es hierauf zielt, nicht diess oder jenes Zufällige (Gleichgültige, Werthlose), sondern ein begrifflich bestimmtes Sein, ein Sein, das einen Begriff ausdrückt oder verwirklicht, hervorzubringen, ist es zweckmässig; das τὸ οὗ ἕνεκα oder das τέλος fällt somit zusammen mit dem εἶδος, wenn gleich die weiteren bewegenden Ursachen sowohl in dem Gebiet der φύσις als in dem der τέχνη mitthätig sein müssen, damit das εἶδος oder der begriffliche Zweck verwirklicht werde (Met. VIII, 4, 7 f.: ὅταν δή τις ζητῇ, τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας· οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι; τί δ' ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ τέλος· ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό). Somit bleibt als Hauptunterschied nur der Unterschied von Begriff oder Form und Materie übrig. Sowohl im Gebiet des unbewussten Werdens (der φύσις) als in dem des bewussten Thuns und Hervorbringens (τέχνη) geht er durch Alles als Grundverhältniss hindurch.

5. Potenzialität und Actualität.

Sofern Aristoteles begriffliche Form und Materie als letzte Prinzipien aufstellt, könnte sein System als ein dualistisches

erscheinen: allein Aristoteles fasst auch diesen Gegensatz als einen fliessenden auf, indem er, von der Wahrnehmung ausgehend, dass alles Werden ein stetiges Fortschreiten von etwas, das zuerst nur möglich ist, zu dessen voller begrifflicher Verwirklichung ist, das Verhältniss zwischen Materie und begrifflicher Form dem Verhältniss zwischen Möglichkeit oder Potenzialität, δυνάμει εἶναι, einerseits — und Wirklichkeit, Actualität, ἐνέργεια, oder vollendetem Dasein, ἐντελέχεια, andererseits — gleichsetzt [18]). Die Materie ist bildsam für die Form, somit enthält sie in sich die Anlage oder Potenz zu aller Form, ist selbst δυνάμει Form; die Form ist somit nur Verwirklichung Dessen, was δυνάμει in der Materie ist. So ist das Erz δυνάμει eine Bildsäule, die fertige Bildsäule ist es ἐνεργείᾳ Met. IX, 6, 4; Steine und Balken sind δυνάμει ein Haus, das fertige Haus ist es ἐντελεχείᾳ VIII, 2, 15. Phys. III, 1. An Beispielen aller Art macht Aristoteles das Verhältniss des Actuellen zum Potenziellen anschaulich. Als Potenzielles zum Actuellen verhält sich das Samenkorn zum Baum, der Knabe zum Mann. Potenziell oder δυνάμει ist ein Stück Holz ein Hermenbild, der Schlafende ein Wachender, der die Augen Zudrückende ein Sehender; potenziell ist die halbe Linie in der ganzen enthalten, Met. IX, 6. IX, 8, 8. Materie und Form verhalten sich hiernach nur als verschiedene Entwicklungsstufen, welche durch die κίνησις vermittelt sind. Jeder Gegenstand lässt sich unter beiden Gesichtspunkten betrachten: im Verhältniss zum unbehauenen Block ist der behauene Stein Form, im Verhältniss zum ausgebauten Haus ist er Materie. In diesem Verhältniss von Stoff und Form ist auch der Grund davon zu suchen, dass das Einzelding, obwohl aus Stoff und Form zusammengesetzt, dennoch Eins ist; Potenzielles und Actuelles sind ja im Wesen identisch VIII, 6, 19 f.

6. Die bewegende Ursache.

Von den angegebenen Prinzipien aus ist ein weiterer Hauptbegriff des aristotelischen Systems der der Bewegung. Materie und Form sind beide ewig (Met. XII, 3, 1), Niemand er-

---

18) Met. VIII, 1, 11: ὕλην λέγω, ἥ, μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

zeugt die eine oder die andere (VII, 15, 2). Die einzelnen Dinge dagegen, welche aus Materie und Form sich bilden, τὰ σύνολα ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, sind nicht ewig, das aus Stoff und Form Zusammengesetzte löst sich wieder auf, oder es entsteht, verändert sich und vergeht (VII, 15, 1 ff. VII, 8, 10), weil es die Natur der Materie ist, sein und nicht sein (bestimmte Seinsformen annehmen, aber auch abstreifen) zu können (VII, 15, 3: ὕλης ἡ φύσις τοιαύτη, ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή), oder weil die Materie gegen die Form sich immer auch gleichgültig verhält durch die ihr anhaftende ἀοριστία. Allein, wenn auch das Einzelne vergänglich ist, so ist dessungeachtet die Ineinsbildung von Form und Materie eine ewig fortgehende; wie die Form und die Materie, so ist auch diese Bewegung ohne Anfang und Ende, an ihr hat alles Einzelne Theil, immer und überall ist Bewegung, ist Leben in der Welt (die Bewegung ἀεὶ ἦν καὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν, Phys. VIII, 1). Woher nun die Bewegung? Zunächst und im Wesentlichen kommt sie daher, dass nicht blos die Materie, sondern ebensosehr das εἶδος, der Begriff, als schaffende Form in der Welt ist; die Materie kann nichts bewegen, denn sie ist passiv, sie ist beweglich, aber nicht bewegend, sie ist Möglichkeit des Werdens, nicht aber selbst Kraft des Werdens [19]). Aber was determinirt das εἶδος zu dieser seiner Thätigkeit? was setzt dieselbe in Bewegung? Die Antwort des Aristoteles auf diese Frage ist folgende. Bewegung kann nur entstehen durch ein Bewegendes, ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι Phys. VII, 1; bewegen aber kann nur Etwas, das schon selbst ganze und volle Wirklichkeit oder Actualität hat, oder ein ἐνεργείᾳ ὄν; das blos δυνάμει ὄν muss durch ein ἐνεργείᾳ ὄν zur Bewegung erweckt, in Bewegung gesetzt werden [20]).

19) De gener. et corr. II, 9: τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γιγνομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη. Vgl. auch S. 281. f.

20) Met. IX, 8, 9: ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν. Phys. II, 7: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. III, 2: εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν, ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε

Oder das εἶδος wirkt bewegend in der Art, dass immer ein Einzelwesen, in welchem ein εἶδος schon verwirklicht ist, Anstoss gibt zur Verwirklichung des εἶδος in weiteren Individuen; und auch alle sonstige Bewegung kann nur durch ein Wesen, das schon wirkliches Sein hat, hervorgebracht werden, alle Bewegung ist ἐνέργεια oder Anfang dazu und kann daher nur von einer schon vorhandenen Energie ausgehen.

Aus diesem Satze, dass alle Bewegung ein Bewegendes, alles Werden ein reales Sein voraussetzt, ergibt sich schliesslich der weitere, dass die Gesammtbewegung des Werdens, die im Universum herrscht, das Dasein eines ersten Bewegenden, eines πρῶτον κινοῦν, voraussetzt. Ein solches erstes Bewegendes muss schlechthin angenommen werden. Alles Actuelle entsteht zwar (wegen der Stetigkeit des Werdens) zunächst aus einem gleichartigen Potenziellen, die Pflanze aus dem Samen, die Henne aus dem Ei: aber dieses Potenzielle entsteht, wie gezeigt, hinwiederum aus einem früheren Actuellen (ἐνεργείᾳ ὄν), das Ei aus der Henne, vor dem Ei ist immer die Henne. Fährt man in dieser Schlussfolgerung fort, so geräth man in einen unendlichen Regress: die Henne kommt aus dem Ei, das Ei aus der Henne und sofort ins Unendliche. Nun ist aber ein solcher Regress, die Annahme einer unendlichen Causalitätsreihe, philosophisch unzulässig Met. II, 2 (ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων). Wäre jede ἀρχὴ die Wirkung einer andern ἀρχή, so gäbe es gar keine ἀρχή, sondern ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή XII, 10, 18. Die unendliche Causalitätsreihe muss also irgendwo abgeschnitten, und es muss als erstes eine alles Andere bewegende Ursache gesetzt werden, und zwar eine Ursache, welche actuell ist [21]). Würde ein Potenzielles, z. B. ein chaotischer Urzustand, als Ursache von Allem an die Spitze gestellt, so könnte möglicherweise gar nichts existiren, denn alles Potenzielle ist die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein IX, 8, 28, f. und XII, 6, 8. Man muss folglich annehmen, es existire ein πρῶτον κινοῦν, das ἐνεργείᾳ ist. Auch

ἡ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον.

21) Met. IX, 8, 26: immer ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως.

muss ein πρῶτον κινοῦν desswegen angenommen werden, weil die Materie wie im Einzelnen so auch als Ganzes sich nicht selbst in Bewegung setzen kann; es muss eine bewegende Ursache hinzukommen [22]).

7. Das göttliche Wesen.

Dieses πρῶτον κινοῦν, der letzte Grund der Bewegung sowohl als der Ordnung im Universum, ist das göttliche Wesen, ὁ θεός. Aus diesem Begriff Gottes ergeben sich folgende Bestimmungen seines Wesens:

a) Gott ist seinem Wesen nach reine ἐνέργεια [23]), wie schon aus den Gründen folgt, aus welchen ein πρῶτον κινοῦν angenommen worden ist. Wäre sein Wesen δύναμις, so könnte er möglicherweise (denn die δύναμις ist die Möglichkeit zum Entgegengesetzten) auch nicht bewegen oder einmal aufhören zu bewegen, was undenkbar ist, da die Bewegung wie ohne Anfang so auch ohne Ende ist: IX, 8, 27 ff. XII, 6, 2. 4. 6. 7. Phys. VIII, 1.

b) Er ist ewig [24]): denn da die Bewegung der Welt ewig ist und weder Anfang noch Ende hat, so muss auch der erste Beweger der Welt ewig sein, Met. XII, 8, 4: ἀνάγκη τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι.

c) Er ist immateriell [25]), unveränderlich [26]) und leidenslos [27]): denn hätte er Materie, so wäre er der Bewegung und Veränderung unterworfen [28]), und könnte sich auch anders verhalten [29]), also aufhören, bewegende Ursache zu sein: was seinem Begriff widerspricht. Auch müsste er, wenn er körperlich wäre, Grösse haben; jede Grösse aber ist begrenzt [30]), und

---

22) XII, 6, 10: οὐ γὰρ ἡ ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική.

23) XII, 6, 6: δεῖ ἄρα εἶναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. 7, 2: καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.

24) XII, 7, 2. 18. 21. 8, 4.

25) XII, 8, 24: τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. 7, 22: ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος.

26) Met. XII, 7, 8: οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. 7, 24: ἀναλλοίωτος.

27) XII. 7, 24: ἀπαθής.

28) Phys. VIII, 6.

29) Met. XII, 6, 7.

30) Phys. III, 5. Met. XI, 10.

ein Begrenztes kann unmöglich eine unendliche Wirkung ausüben: die Gottheit aber übt eine solche aus, indem sie ewig bewegt XII, 7, 22 ff. Phys. VIII, 10.

d) Er ist unbeweglich[31]), da er immateriell ist; denn Bewegung hat, wie in der Physik nachgewiesen wird (VI. 4. VIII, 5. p. 257, b), nur dasjenige, was Theile, also Materie hat. Auch folgt die Unbeweglichkeit des ersten Bewegers aus der Continuität (συνέχεια) der Bewegung: denn was selbst bewegt wird, ist veränderlich und kann keine gleichförmige Bewegung ausüben[32]). Diese Unbeweglichkeit des ersten Bewegers könnte undenkbar scheinen, da Bewegen zugleich ein Sichbewegen ist, oder da ein sich nicht Bewegendes auch Anderes nicht bewegt, auf nichts wirkt. Allein der erste Beweger bewegt in derselben Weise, wie intelligible Dinge (νοητά) es thun, indem sie ein Verlangen erwecken. Das Schöne z. B. erweckt ein Verlangen und bewegt hiedurch, ohne selbst in Bewegung zu kommen. So ist es auch mit der Gottheit, sie ist durch ihr vollkommenes Wesen das ἀγαθόν, das ἄριστον καὶ κάλλιστον, welchem Alles ausser ihm gleich zu werden strebt oder sich zubewegt: κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον XII, 7, 2. 3. 7. Phys. I, 9.

e) Aus der Immaterialität Gottes folgt ferner, dass er Einer (εἷς) ist. Denn was der Zahl nach ein Vieles ist, hat Materie Met. XII, 8, 24. Die Einheit Gottes folgt ferner auch daraus, dass die Bewegung der Welt continuirlich, συνεχής, folglich Eine ist. Denn eine solche einheitliche Bewegung kann nur von Einem Beweger ausgehen Met. XII, 8, 4: ἐπεὶ ἀνάγκη, τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός. Phys. VIII, 6. Das Universum gleicht folglich, sofern es von Einer ἀρχή regiert wird, einem wohleingerichteten Staate: denn auch vom Weltganzen gilt der homerische Spruch: nimmer frommt Vielherrschaft, nur Einer sei König Met. XII, 10, 23. Aristoteles verbindet auf diese Weise die Immanenz und die Transcendenz des Göttlichen. Das Gute wohnt dem Universum inne als Ordnung und Zweckmässigkeit; aber es existirt auch, und zwar in noch höherer Weise (μᾶλλον), ausserhalb des Uni-

31) Met. XII, 7, 8. 21. 8, 3 f.
32) Phys. VIII, 6. p. 259, b, 22.

versums als Einzelwesen, das Ursache jener Ordnung und Zweckmässigkeit ist, ähnlich, wie ein wohldisciplinirtes Kriegsheer die Idee des Guten sowohl in sich hat, in seiner Ordnung und Zucht, als ausser sich, in der Person des Oberbefehlshabers Met. XII, 10, 1 ff.

f) Da Gott ganz ohne Materie ist, so ist sein Wesen schlechthin intelligibel, sein Leben das reine Denken; er ist das reine Denken in voller individueller Wirklichkeit, oder er ist νοῦς XII, 7, 14. 15. Eine handelnde oder schaffende Thätigkeit (πρακτικὴ ἢ ποιητική) kommt ihm nicht zu, da diese beiden Thätigkeiten ihren Zweck ausser sich haben und durch ein Bedürfniss hervorgerufen sind; Gott bedarf nichts und hat keinen Zweck ausser sich, er ist αὐτάρκης und selbst der Zweck aller Dinge [33]). Es bleibt folglich für die Gottheit keine andere Thätigkeit übrig, als die denkende Betrachtung, ἡ θεωρία [34]). Die denkende Betrachtung aber ist das Angenehmste und Beste [35]), und da Gott beständig in solcher Betrachtung begriffen ist, so lebt er das beste und seligste Leben [36]). Gegenstand seines Denkens kann nicht etwas sein, was ausser ihm ist: denn sein Denken kann nur das Beste zum Inhalt haben, und das Beste ist er selbst; folglich denkt Gott sich selbst, oder (da er nichts Anderes als das Denken ist) sein Denken ist Denken des Denkens, νόησις νοήσεως XII, 9, 8; sein Leben ist ein ewiges Verweilen in dem Herrlichsten, das uns nur hin und wieder auf kurze Augenblicke zu Theil wird, wenn wir nicht mit Mühe auf etwas Bestimmtes reflectiren, wie wir in der Regel müssen, sondern unserer selber als denkender Wesen mit Freuden inne werden, XII, 7, 11.

So ist also Gott, wie Aristoteles am Schluss seiner Beschreibung des göttlichen Wesens in gehobenem Tone sagt, ein ewiges und bestes Wesen, ζῷον ἀΐδιον ἄριστον (XII, 7, 18), des-

---

33) Met. XIV, 4, 9. De coelo II, 12. p. 292, b, 4: τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα. Eth. Nic. X, 8. Polit. VII, 3, 6.

34) Eth. Nic. X, 8: τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥςτε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.

35) Met. XII, 7, 15.

36) Met. XII, 7, 11. 17. Eth. Nic. X, 8.

sen Thätigkeit reine Selbstbeschauung, und dessen Leben ununterbrochene Seligkeit ist (XII, 7, 11. 16. 17. de coelo II, 3. p. 286, a, 9: θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος).

8. Kritik der aristotelischen Gottesidee.

Die aristotelische Gottesidee verdient Beachtung als erster Versuch, den Theismus metaphysisch zu begründen. Man muss ihr zugestehen, dass sie mit dem übrigen System des Aristoteles aufs Engste zusammenhängt. Sie ist namentlich eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Ansicht, dass die Materie sich nicht selbst in Beweguug setzen könne, sondern um in Bewegung zu kommen, eines bewegenden Prinzips bedürfe [37]). Und dass Aristoteles dieses bewegende Prinzip nicht als bewusstlose Kraft, sondern als Einzelwesen bestimmt hat, war die nothwendige Consequenz seiner Ansicht, dass nur ein Einzelwesen οὐσία sei und reale Wirksamkeit habe. Andererseits leidet die aristotelische Gottesidee an bedeutenden Schwierigkeiten. Das Causalitätsgesetz, aus welchem Aristoteles auf einen ersten Beweger schliesst, hat zur logischen Consequenz nicht das Dasein einer ersten Ursache, sondern einen unendlichen Regress, eine unendliche Abfolge von Ursachen und Wirkungen. Ferner hätte Aristoteles, auch wenn jener Beweis stichhaltig wäre, doch nur das Dasein einer ersten bewegenden Ursache bewiesen, nicht aber die Existenz eines denkenden, glückseligen, besten Wesens, das hoch über dem Begriff einer bewegenden Ursache steht. Ferner hat Aristoteles die Einwirkung Gottes auf die Welt ganz im Unklaren gelassen. Nach ihm bewegt Gott als erster Beweger die Welt. Allein, da er unbeweglich ist, kann er eine bewegende Thätigkeit auf etwas Anderes nicht ausüben. Diesen Widerspruch zu beseitigen, ergreift Aristoteles ein geistreiches, aber nicht stichhaltiges Auskunftsmittel, wenn er sagt, wie das Schöne und Begehrenswerthe eine bewegende Kraft ausübe, ohne sich selbst zu bewegen, so übe auch Gott, ohne selbst in Bewegung zu gerathen, als ὀρεκτὸν oder ἐρώμενον eine Anziehungskraft auf die Welt aus, die ein Verlangen nach dem Besten in sich trage und sich ihm zu fügen strebe, wie das

37) Vgl. auch Met. I, 9, 23. XII, 3, 11.

Niedere dem Höheren, das Unvollkommenere dem Vollkommenern. Dieser bildliche und mythische Ausdruck lässt die Sache völlig unerklärt, und er steht im Widerspruch damit, dass Aristoteles sonst der Materie ein eigenes Bewegungsprinzip abspricht. Ueberdiess hätte die Materie, wenn sie nach vollkommenem Sein verlangt und durch dieses Verlangen bewegt wird, das Streben nach der Form in sich selber; dadurch wäre eine getrennt von der Materie existirende Gottheit wieder überflüssig, das bewegende Formprinzip wäre der Welt als solcher immanent. In der That lässt Aristoteles durch die oberste Gottheit nicht die κίνησις im Sinne der Erzeugung der verschiedenen Gattungen der Wesen aus den beiden Prinzipien Form und Materie bewirkt werden; Gott bringt vielmehr blos die ewige Kreisbewegung des Gesammtuniversums hervor [38]), welche nur sehr indirekt auf den Prozess des lebendigen Werdens in der stofflichen Welt von Einfluss ist (s. u. § 38, 2). Dass die Gottheit nur diese durchaus gleichmässige und ewig in sich zurückgehende Kreisbewegung des Universums hervorbringt, stimmt zwar ganz treffend zu der unbewegt um sich selbst kreisenden Denkthätigkeit Gottes [39]); aber wir erfahren nicht, wie er sie bewirkt. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Aristoteles anderwärts behauptet, das Bewegende wirke auf das Bewegte nur durch Berührung (θῖξις, ἅπτεσθαι) [40]). Aristoteles setzt diess folgerichtig auch von der Einwirkung des ersten Bewegers auf die Welt voraus [41]). Allein wie ein imma-

38) Met. XII, 8, 4: τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, . . . τὴν τοῦ παντὸς ἁπλῆν φοράν.

39) Phys. VIII, 6 extr. τὸ ἀκίνητον, ἅτε ἁπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἁπλῆν κινήσει κίνησιν. Ebd. 9: Die Kreisbewegung ist ἁπλῆ, sie ist τέλειος, συνεχής (beständig) und ἀΐδιος, weil sie keine Raumgrenze findet, sondern stets um den Mittelpunkt sich dreht, sie ist zugleich Ruhe (ἠρεμεῖ), weil sie τὸν αὐτὸν τόπον κατέχει, und sie ist am ehesten ὁμαλή (gleichmässig) unter allen Bewegungen. Der Ort, wo Gott ist und bewegt, ist der äusserste Umkreis der Welt Phys. VIII, 10. de coelo I, 9: εἰώθαμεν τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν. Vorher οὐρανός = ἡ οὐσία ἡ τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς.

40) de gen. anim. II, 1: κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον.

41) de gen. et corr. I, 6. Phys. VIII, 10.

terielles Wesen durch Berührung soll wirken können, ist nicht abzusehen.

Ein anderer Mangel ist, dass Aristoteles die Einheit Gottes keineswegs streng durchgeführt hat. Nach ihm bewegt der erste Beweger direct nur den πρῶτος οὐρανός, den Fixsternhimmel; die Planetensphären, deren Bewegung von derjenigen des Fixsternhimmels abweicht, haben wiederum, da die Materie sich nicht selbst bewegen kann, ihre besonderen Beweger [42]). Diese Beweger der Planetensphären sind eine Art Untergötter; sie sind, wie die Gottheit selbst, ewige, unbewegliche und immaterielle Wesen. Diese Untergötter machen grosse Schwierigkeit, besonders, da sich bei ihrer Mehrheit eine πολυκοιρανίη ergibt; auch bleibt ihr Verhältniss zum ersten Beweger unklar. Wenn endlich Aristoteles die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt auf Gott zurückführt (Met. XII, 10, 1 ff.), so sieht man nicht ab, mit welchem Rechte er diess thun kann; da durch die von Gott bewirkte Kreisbewegung des Universums die zweckmässige Einrichtung der Welt von ferne nicht erklärt ist. Ueberhaupt hat Aristoteles an seiner Gottesidee so viel im Unklaren gelassen, dass sich auch auf weitere Fragen, z. B. wie sich das göttliche Denken zu den begrifflichen Formen der diesseitigen Dinge verhalte, keine Antwort geben lässt.

§ 38. Die Physik des Aristoteles.

Die Gottheit allein ist rein begriffliches Wesen ohne Beimischung von Materie: alles Uebrige, was existirt, ist aus Stoff und begrifflicher Form zusammengesetzt. Aber die Art und und das Verhältniss dieser Mischung ist bei jedem Naturproduct verschieden. Je mehr in ihm die Form überwiegt, eine desto höhere Stufe nimmt es ein; je mehr in ihm die trübende und verunreinigende Kraft der Materie vorherrscht, desto niedriger steht es. So bildet das ganze Universum eine absteigende Stufenleiter von der Gottheit bis zu den materiellsten formlosesten Producten der elementarischen Natur herab.

Die Ordnung, welche Aristoteles in der Darstellung seiner Naturlehre befolgt, und welche auch der Anordnung seiner

42) Met. XII, 8, 4.

Schriften zu Grunde liegt, ist folgende. Er handelt der Reihe nach ab 1) die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins, namentlich Raum, Zeit und Bewegung, in den acht Büchern der Physik (Φυσικὴ ἀκρόασις); 2) das Weltgebäude in den Schriften: de coelo (περὶ Οὐρανοῦ) IV Bücher, und de generatione et corruptione (περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς) II Bücher; 3) die organische Natur (Historia animalium X, de partibus animalium IV, de generatione animalium V); 4) den Menschen (de anima III und mehrere kleinere Abhandlungen anthropologischen Inhalts [1]).

1. Die Grundbegriffe der aristotelischen Physik.

Die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins sind Raum, Zeit und Bewegung. Den Raum, τόπος, definirt Aristoteles als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen [2]). Man sieht aus dieser Definition, dass Aristoteles den abstracten Begriff des Raums noch nicht kennt, sondern was er τόπος nennt, ist ihm der Ort, den ein Körper erfüllt. Daher kann er sich auch den Raum nicht ohne ein oben und unten denken, und im Raume, ἐν τόπῳ, ist ihm nur Dasjenige, was von einem andern Körper umschlossen und begrenzt ist. Aus diesem Begriffe des Raums, nach welchem derselbe die Grenze eines umschliessenden Körpers ist, folgt für Aristoteles von selbst, dass es keinen leeren Raum gibt Phys. IV, 5—9. Die Zeit definirt Aristoteles als das Maass oder die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Vorher und Nachher, d. h. als die Vielheit von Momenten, die in aller Bewegung ist und an aller Bewegung gezählt werden kann, sofern in der Bewegung immer ein Früher einem Später vorhergeht (ein Später auf ein Früher folgt) [3]). Er nimmt folg-

1) περὶ Αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ Μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ Ὕπνου, περὶ Ἐνυπνίων, περὶ Μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ Ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ Ἀναπνοῆς.

2) Phys. IV, 4: der τόπος könnte διὰ τὸ περιέχειν für identisch mit der μορφὴ (Form) gehalten werden. ἔστι μὲν οὖν ἄμφω (μορφὴ und τόπος) πέρατα, ἀλλ' οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶδος τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τόπος τοῦ περιέχοντος σώματος, Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen.

3) Phys. IV, 11 extr.: ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, φανερόν.

lich den Begriff der Zeit, ähnlich wie den des Raums, nur in dem beschränkteren Sinne der Anzahl successiver Momente, nach welcher sich Dauer und Schnelligkeit einer vorhandenen Bewegung bemisst, nicht in dem allgemeineren der Möglichkeit einer Succession überhaupt. Raum und Zeit haben objective Realität; in Beziehung auf die Zeit jedoch muss Aristoteles von seinem Begriff derselben aus bemerken, sie sei insoweit subjectiv, als ohne einen zählenden Verstand keine Zählung der Momente einer Bewegung und somit keine Zeit möglich wäre[4]). Hinsichtlich der Frage, ob Raum und Zeit als begrenzt oder als unbegrenzt zu denken seien, erklärt sich Aristoteles dahin: die Zeit sei nothwendig unbegrenzt, d. h. ohne Anfang und Ende, da jeder Zeittheil, jedes Jetzt zwischen einem Früher oder Später in der Mitte stehe, folglich eine schon verflossene und eine nachfolgende Zeit voraussetze (Phys. VIII, 1.). Der Raum dagegen könne unmöglich als unbegrenzt gedacht werden: denn da er die Grenze eines umschliessenden Körpers ist, so müsste es, falls es einen unbegrenzten Raum gäbe, einen unbegrenzten Körper geben. Aber ein unbegrenzter Körper ist ein logischer Widerspruch, da der Begriff des Körpers diess ist, ἐπιπέδῳ (durch eine Fläche) ὡρισμένον zu sein III, 5. Consequent in der Läugnung eines leeren und unbegrenzten Raums behauptet Aristoteles auch, ausser der Welt sei kein Raum, und nicht die Welt als Ganzes, sondern nur ihre einzelnen Theile seien im Raum (de coelo I, 9). Dagegen ist ihm der Raum und die körperliche Grösse, wie die Zeit, unendlich der Theilbarkeit nach; nur ist er ihm nicht actuell, ἐνεργείᾳ, sondern blos der Möglichkeit nach, δυνάμει, ins Unendliche theilbar; eine Unterscheidung, durch welche er die Einwendungen des Eleaten Zeno gegen die Realität von Raum und Zeit zu erledigen glaubt (Phys. III, 6. VI, 2. 8 f.). Auf die Erörterung von Raum und Zeit lässt Aristoteles sodann eine Theorie

---

4) Phys. IV, 14: πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος, ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον, ὅτι οὐδ᾽ ἀριθμός. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης. — τὸ πρότερον μὲν καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν, χρόνος δὲ ταῦτ᾽ ἐστιν, ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.

der Bewegung folgen. Er unterscheidet (Phys. V, 2. u. s.) drei Arten der κίνησις, eine κίνησις der Quantität (κατὰ τὸ ποσόν), d. h. Zunahme und Abnahme (αὔξησις καὶ φθίσις), eine κίνησις der Qualität (κατὰ τὸ ποιόν), d. h. Anderswerden (ἀλλοίωσις), und eine Bewegung in Beziehung auf das Wo (κατὰ τὸ ποῦ), d. h. Ortsveränderung (φορά). Die Ortsveränderung befasst jedoch die quantitative und qualitative Veränderung wiederum in sich, sofern Zu- und Abnahme der Materie zugleich Aenderung der Raumverhältnisse, Verwandlung zugleich der Uebergang einer bisher vorhandenen Zusammensetzung von Stoffen in eine andere ist (Phys. VIII, 7. de gen. et corr. II, 10). Aristoteles theilt aber darum die atomistische Naturansicht nicht, nach welcher alles Werden blos veränderte Mischung, d. h. blos Ortsveränderung ist; er nimmt vielmehr ein wirkliches Anderswerden, eine wirkliche qualitative Veränderung an: eine Annahme, der er seine Unterscheidung potenziellen und actuellen Seins zu Grunde legt (de gen. et corr. I, 9. II, 7. de coelo III, 7.). Dagegen läugnet er ein absolutes Entstehen und Vergehen, d. h. ein Werden aus nichts und zu nichts. Alles wird nach ihm aus einem Seienden und zu einem Seienden; nur dieses einzelne, bestimmte Ding entsteht und vergeht (de gen. et corr. I, 3).

2. Das Weltgebäude.

Die von Einem Beweger bewegte Welt ist wie ihr Beweger Eins [5]). Sie ist nicht zusammenhangslos, wie eine schlechte Tragödie [6]), sondern sie stellt ein zusammenhängendes Ganze, ein wohlgeordnetes, ineinandergreifendes System dar. Sie ist nicht ein zufällig so oder so gewordenes, sondern ein begriffsmässig gestaltetes und geordnetes Sein, sie ist so schön und gut, als es (bei den einzelnen Unvollkommenheiten, welche aus dem Widerstande des Stoffes gegen die Form sich ergeben) nur

5) Met. XII, 8, 25; ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. de coelo I, 8. 9.

6) Met. XIV, 3, 12: οὐκ ἔοικεν ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. XII, 10, 22.

irgend möglich ist[7]). Seiner Gestalt nach ist das Universum eine Kugel, und zwar eine genaue, vollendete Kugel, κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος (de coelo II, 4). Es muss diess theils aus dem Grunde angenommen werden, weil die Kugel die vollendetste Figur ist, theils desswegen, weil nur in diesem Fall die Bewegung der Welt ohne Annahme eines leeren Raums ausserhalb derselben sich denken lässt. Die äussere Grenze der Welt bildet der Fixsternhimmel, oder, wie Aristoteles ihn nennt, der πρῶτος οὐρανός. Er schliesst das ganze Universum ein, und ausser ihm ist weder Raum noch Zeit. Er ist ein kugelförmiges Gewölbe, an welchem eine unzählige Menge gleichfalls kugelförmiger Sterne befestigt ist. Die Alten konnten sich ja noch nicht zu dem Gedanken erheben, dass sich die Himmelskörper frei im Weltraum bewegen, sondern sie stellten sich vor, dass die Sterne an einer soliden Sphäre befestigt seien, und von derselben im Kreise herumgeführt würden. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist die Kreisbewegung, weil diese die vollkommenste Bewegung ist, und weil nur die Kreisbewegung, die Rückkehr der Bahn in sich selbst, ewig sein kann, nicht aber eine Bewegung in gerader Linie; sie ist durchaus gleichmässig und wandellos. Seinem Wesen nach ist der Fixsternhimmel der vollkommenste Theil der Welt, weil er dem ersten Beweger am nächsten steht und das erste Bewegte, τὸ πρῶτον κινούμενον, ist. Er besteht nur aus Einem Stoff, aus Aether, einem Element, das bei Aristoteles als fünftes zu den vier empedokleischen hinzukommt oder vielmehr ihnen vorantritt; da er nur aus diesem Einen Element besteht, so ist er rein von aller Veränderung; denn der Aether ist unwandelbare, nur der Kreisbewegung fähige, stets sich gleichbleibende Substanz (de coelo I, 3 u. s.). Ebendarum ist dieser Himmel auch die Stätte vollkommenen Seins und Lebens, der Schauplatz unvergänglicher Ordnung. Die Sterne, aus denen er besteht, sind leidenlose, nicht alternde Wesen, die das seligste Leben führen, ewig in müheloser Thätigkeit begriffen, viel göttlicher als der Mensch. Unsere Altvordern haben das Wahre geahnt, wenn sie die Gestirne für Götter angesehen haben, Met. XII, 8, 26.

---

7) Eth. Nic. I, 10: τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἷόντε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν. VII, 14: πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον. de gen. et corr. II, 10 u. s.

Innerhalb des Fixsternhimmels, concentrisch mit ihm, liegt die planetarische Region, zu welcher Aristoteles ausser den fünf den Alten bekannten Planeten auch Sonne und Mond rechnet. Sie ist schon desshalb unvollkommener, als der Fixsternhimmel, weil sie, obwohl wie dieser aus Aether bestehend, doch dem ersten Beweger ferner steht. Auch zerfällt sie, abweichend vom Fixsternhimmel, dessen Eine Sphäre sämmtliche Fixsterne trägt, in eine Mehrheit von Sphären, welche durch die Abstände der Planeten von einander und durch die Verschiedenheit ihrer Umläufe nöthig sind. Die Bewegung der Planetensphären ist nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmässige, zusammengesetzte Bewegung in schiefen Bahnen. Sie wird zwar von der Bewegung der Fixsternsphäre mithervorgebracht, aber nicht von ihr allein, und Aristoteles sieht sich daher genöthigt, für jede der sieben Planetensphären einen eigenen Beweger anzunehmen. Diese Beweger der Planetensphären denkt er sich, wie die Gottheit selbst, als ewige, unbewegte und immaterielle Wesen [8]). Nun lässt sich allerdings nicht läugnen, dass diese Annahme eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Bewegungstheorie ist: aber neben der höchsten Gottheit spielen jene Untergötter eine seltsame Rolle; besonders anstössig ist ihre Vielheit, da nach Met. XII, 8, 24 Alles, was ein gleichartiges Vieles ist, Materie hat.

In der Mitte des Weltgebäudes befindet sich, gleichfalls eine Kugel, aber unbeweglich ruhend, die Erde. Sie ist der unvollkommenste Theil der Welt, weil sie dem ersten Beweger am fernsten steht. Auf ihr herrscht statt der Wandellosigkeit der Gestirnwelt ununterbrochenes Entstehen und Vergehen. Der Grund dieses Wechsels, der die Gegend unter dem Monde beherrscht, ist die ungleichmässige Bewegung der Planetensphären. Würde einzig und allein der Fixsternhimmel auf die Erde einwirken, so würde er vermöge seiner schlechthin gleichmässigen Bewegung entweder stetiges Entstehen oder stetiges

---

8) Met. XII, 8, 4: ἐπεὶ ὁρῶμεν παρὰ τὴν τοῦ παντὸς ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους, ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καὶ ἀϊδίου οὐσίας. φανερὸν τοίνυν, ὅτι τοσαύτας οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καὶ ἄνευ μεγέθους.

Vergehen hervorbringen. Allein die Planeten, namentlich die Sonne, üben bei ihrer ungleichmässigen Bewegung, indem sie der Erde bald näher, bald ferner stehen, durch die hieraus fliessenden steten Wechsel der Wärme und Kälte und aller hiemit zusammenhängenden atmosphärischen Veränderungen einen ungleichen Einfluss auf sie aus; die Folge hievon ist der auf der Erde herrschende Wechsel des Entstehens und Vergehens, de gen. et corrupt. II, 10. Doch auch in diesem Wechsel des Entstehens und Vergehens nimmt die Erde in ihrer Art an der Unveränderlichkeit des Himmels und an der Continuität seiner Bewegung Theil, sofern jener Wechsel in endlosem Kreislauf vor sich geht. In der Endlosigkeit seines Werdens ahmt das Irdische die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Himmlischen nach. Ein ewiges Sein, wie den Gestirnen, konnte der Erde nicht zukommen, da sie dem ersten Beweger am fernsten steht: dafür verlieh ihr Gott ein unaufhörliches Werden, de gen. et corr. II, 10.

So zerfällt also dem Aristoteles das Universum in zwei Gebiete, das Diesseits und das Jenseits, τὰ ἐκεῖ und τὰ ἐνθάδε. Das Jenseits oder die Region des Himmels ist das Gebiet des wandellosen Seins und der unveränderlich gleichen Bewegung; das Diesseits oder die Region unter dem Monde die Stätte endlosen Anderswerdens, zugleich aber der Ort, wo sich nun hiefür auch der Reichthum und Wechsel des organischen Lebens unter dem Einfluss der höheren Weltkörper entfalten kann.

8. Die organische Natur.

Die Natur im engern Sinne des Worts umfasst die Fülle des organischen Lebens, das die Oberfläche unserer Erde bedeckt. Alle diese Producte der organischen Natur weisen in ihrem Bau und ihren Lebensfunctionen grosse Zweckmässigkeit auf. Wir schliessen hieraus, dass die Urheberin derselben, die Natur, nicht nach Zufall und mit blinder Kraft, sondern nach Zwecken handelt, dass sie ein möglichst Bestes hervorzubringen sucht, und ein Ideal vor Augen hat, das sie zu verwirklichen bestrebt ist [9]). Wenn sie nichts desto weniger ihren Zweck

9) De coel. I, 4: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. II, 8: οὐθὲν ὡς ἔτυχεν ποιεῖ ἡ φύσις. de gener. II, 6: οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὔτε μάτην

häufig verfehlt, Ueberflüssiges, Unzweckmässiges und Misslungenes hervorbringt, so hat diess einen doppelten Grund. Der eine ist die Bewusstlosigkeit ihres Thuns. Sie handelt nicht nach vernünftiger Ueberlegung und klarer Einsicht, sondern sie ist eine nach unbewusstem Triebe wirksame Künstlerin (Phys. II, 8). Der zweite Grund ist der Widerstand der Materie, die dem auf Verwirklichung der Form gerichteten Bestreben der Natur sich entgegensetzt: eine Folge dieses Widerstands ist das viele Zufällige, Unvollkommene (πεπηρωμένον), Ueberschüssige (περιττόν, περίττωμα) und Abnorme (τέρατα), was die Natur hervorbringt; sie will (βούλεται) oft Besseres hervorbringen, als sie hervorbringt, sie vermag es aber nicht [10]).

Die verschiedenen Klassen organischer Wesen, Pflanze, Thier, Mensch, nimmt Aristoteles als gegebene aus der Erfahrung auf, bemerkt aber, dass die Natur in der Hervorbringung des Lebendigen stetig vom Unvollkommeneren zum Vollkommenern vorwärts gehe, bis sie endlich beim Menschen ankommt [11]).

Was zuvörderst das Gemeinsame der Reiche des organischen Lebens betrifft, so kommt allen Drei, der Pflanze, dem Thier und dem Menschen, eine Seele zu. Denn die organische Natur unterscheidet sich von der unorganischen dadurch, dass sie

ἡ φύσις. de part. anim IV, 10: ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον. Und besonders Phys. II, 8, wo ausführlich das Wirken der Natur nach Endursachen gegen die mechanische Naturansicht vertheidigt und mit dem Satze geschlossen wird: die Natur beräth sich zwar nicht über Das, was sie schaffen will; aber Das ist kein Beweis gegen ihr zweckmässiges Schaffen, καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται (die Kunst producirt nicht durch Reflexion): ὥστε εἰ τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις. Alle diese Sätze sind nur Anwendungen der allgemeinen Lehre des A. von der Allwirksamkeit des Begriffs in der Materie.

10) de gener. anim. IV, 4: auch τὸ παρὰ φύσιν (τέρατα) ist τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις. Polit. I, 6 (Bekk.): ἀξιοῦσιν ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται. Im gleichen Sinne steht βούλεται μὲν ἡ φύσις — συμβαίνει δὲ πολλάκις τοὐναντίον ebd. c. 5.

11) De part. anim. II, 10: τὰ δὲ πρὸς ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν, ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἡ φύσις μετείληφεν, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.

Leben hat, Leben aber ist Selbstbewegung [12]), und diese kann ein Wesen nur dadurch haben, dass es nicht blos Materie an sich hat, welche sich nicht selbst bewegen kann (S. 284), sondern auch ein die Materie bewegendes thätiges Prinzip in ihm ist. Die Selbstbewegung, in welcher das Leben besteht, befasst, alle Klassen organischer Wesen zusammengenommen, in sich die Erhaltung des Lebenden oder seine Ernährung und sein Wachsthum, die Fortpflanzung, die Empfindung, die Vorstellung und das Begehren. Alle diese Functionen kann die Materie selbst nicht realisiren; sowohl die Einrichtung des Leibs für diese Functionen als ihre fortwährende Ausübung kann nur ein von der Materie verschiedenes thätiges Prinzip bewirken. Dieses Prinzip ist die Seele. Die Seele ist *αἰτία* und *ἀρχή* des Lebens; sie verhält sich zum Leibe, wie das εἶδος zur ὕλη, wie die ἐνέργεια (Met. VIII, 3, 2) oder ἐντελέχεια zum blossen δυνάμει ὄν, sie ist die ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, und zwar die »πρώτη ἐντελέχεια« desselben (de anima II, 1), d. h. Dasjenige, wodurch die Lebensthätigkeit, zu welcher der materielle Leib potentialiter angelegt ist, wirklich wird und in steter vollendeter Wirklichkeit erhalten wird (vgl. S. 283), s. z. s. das erste Bewegende im Körper. Die Seele ist so wenig materiell, als das εἶδος überhaupt es ist, sie ist die Materie bewegendes, aber selbst immaterielles und unbewegtes εἶδος. Obwohl sie aber vom Körper verschieden ist (διῄρηται Phys. VIII, 4), so ist sie doch nicht geschieden oder trennbar von ihm (χωριστή an. II, 1); eine ψυχή ohne σῶμα kann so wenig gedacht werden, als eine Sehkraft ohne Augen, eine Kraft zu gehen ohne Füsse (de gener. animal. II, 3: τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν); die Seele ist für diesen Leib, dieser Leib für diese Seele da (de an. II, 2: σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή, σώματος δέ τι. Met. VIII, 3, 2: die ψ. ist οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος); sie ist nicht mit dem Körper identisch, aber sie ist auch nur an ihm; es ist mit Leib und Seele gewissermaassen wie mit dem κηρός

---

12) Phys. VIII, 4: κινεῖται τὰ μὲν ὑφ' ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ὑπ' ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν· τό τε γὰρ αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον φύσει κινεῖται, οἷον ἕκαστον τῶν ζώων.

und seinem σχῆμα; wie das Wachs und seine Gestalt verschieden sind, aber Ein Wesen bilden, so Leib und Seele (de an. II, 1); sie ist eine im Körper allgegenwärtige, ihn beherrschende, aber mit ihm und wie er entstehende und vergehende Kraft.

Der Unterschied unter den drei Reichen des Organischen besteht nach Aristoteles darin, dass die Seele der Pflanze nur ernährend (und fortpflanzend), θρεπτική, die des Thieres ernährend und empfindend, αἰσθητική, ist, beim Menschen aber zu diesen beiden Ausrüstungen als dritte noch das Denken oder der νοῦς hinzukommt, de an. II, 4.

Das Leben der Pflanze beschränkt sich auf die Ernährung, die Fortpflanzung der Gattung miteingeschlossen. Es fehlt ihr freie Bewegung, Geschlechtsdifferenz, Empfindung, überhaupt ein wahrer Lebensmittelpunkt, μεσότης (de anim. II, 12), wie man besonders daraus sieht, dass viele Pflanzen, auch wenn man sie zerschneidet, fortleben.

Die Einheit des leiblichen und geistigen Organismus, die der Pflanze noch fehlt, hat das Thier. Jedes Glied seines Leibs ist um eines Zweckes, um einer bestimmten Verrichtung willen da[13]. Auch hat das Thier einen Mittelpunkt seines leiblichen Organismus, der bei den ausgebildeteren Thieren das Herz ist. Zu dieser Einheit des Körpers kommt bei dem Thier die Einheit der Seelenthätigkeit hinzu. Die äusseren Eindrücke laufen in dem Mittelpunkt einer empfindenden Seele zusammen, und mit der Empfindung verknüpft sich ein Gefühl der Lust und Unlust; mit diesem das Begehrungsvermögen, τὸ ὀρεκτικόν, das schon bei den Thieren sehr verschiedene ἤθη oder Charaktere und damit Analogien zu menschlichen Tugenden und Fehlern zeigt (Eth. Nic. VI, 13). Ferner sind bei den meisten Thieren die Geschlechter geschieden, die geschlechtlichen Verrichtungen an zwei Individuen vertheilt: wobei sich das Männ-

---

13) de part. I, 5. p. 645, b, 14: ἐπεὶ δὲ τὸ ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δὲ οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα. ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων ἕνεκεν, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Die Schrift des Aristoteles de partibus animalium ist eine Durchführung dieses Gedankens.

liche zum Weiblichen verhält, wie die Form und bewegende Ursache zur Materie, d. h. bei der Erzeugung eines lebendigen Wesens liefert zu demselben der männliche Theil die Seele, der weibliche Theil den Stoff oder Körper. Auch innerhalb der Thierwelt findet ein stufenweises Aufsteigen statt. Die höheren Thiergattungen haben vor den niedrigeren aufrechte Stellung, die Fähigkeit willkührlicher Ortsveränderung, das Gebären lebendiger Jungen, Stimme als Ausdruck der Empfindung, ferner Vorstellung oder Einbildungskraft (φαντασία) und Gedächtniss (μνήμη), Verstand, List und Gelehrigkeit voraus. Das vollkommenste Thier ist der Mensch [14]; aber zur Vollkommenheit seines leiblichen und seelischen Organismus kommt noch ein höheres Prinzip hinzu, die Vernunft, deren Besitz ihn über das Thierreich hinaushebt.

4. Der Mensch.

1. Der Mensch ist der Zweck der gesammten irdischen Natur; er hat den vollkommensten Leib und die vollkommenste Seele. Die ernährende Seele hat er mit den Pflanzen, die empfindende mit den Thieren gemein; vor beiden aber hat er die Vernunft voraus, welche letztere Aristoteles geradezu als eine eigene, von der ψυχή verschiedene und über sie erhabene Kraft im Menschen zu betrachten geneigt ist.

a) Die menschliche Seele, noch abgesehen von der Vernunft, ist von der Pflanzen- und Thierseele dadurch verschieden, dass sie weit vollkommener organisirt ist in Bezug auf Empfindung, Wahrnehmung, Einbildungskraft und Gedächtniss, so dass nun, unterstützt von der gleich vollkommenen leiblichen Organisation, wie sich diese z. B. in der Hand des Menschen darstellt, das Seelenleben sich wirklich vollständig realisirt und der Satz zur Wahrheit wird, dass alles Einzelne um des Ganzen, und dass der Körper um der Seele willen da ist (Anm. 13). Allein dessungeachtet ist auch die menschliche Seele an den Leib gebunden und daher auch wie er dem Vergehen unterworfen (φθαρτή) [15].

---

14) Hist. An. IX, 1. p. 608, b, 7: (ὁ ἄνθρωπος) ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην.

15) Met. XII, 3, 10: εἰ (nach der Auflösung von Stoff und Form)

b) Wesentlich verschieden von der Seele ist die **Vernunft** (νοῦς). Wie sonst im Universum, so steht auch beim Menschen unsrem Philosophen die Intelligenz so hoch, dass er sie [16]) als etwas Fürsichseiendes, als rein selbstständige geistige Substanz betrachtet. Die Seele ist in der Zeit entstanden, sie kann nicht ohne den Körper bestehen, und geht mit ihm zu Grund. Der νοῦς dagegen hat kein Entstehen und Vergehen: er ist vom Körper und von der Seele selber völlig unabhängig und trennbar, er ist überhaupt mit nichts ausser ihm vermischt oder verwachsen; er ist, was er ist, sei er nun in einem Körper oder nicht; er ist ewig und unsterblich [17]). Ferner ist jede Seelenthätigkeit, z. B. Erinnerung, Begierde, Liebe, an eine körperliche Thätigkeit gebunden, wogegen der νοῦς mit dem Leibe in keiner Berührung steht [18]). Während endlich die Seelenkräfte sich stufenweise aus einander entwickeln, aus der Empfindung einerseits die Vorstellung und Erinnerung, andrerseits das Gefühl für Lust und Unlust, die Begierde und die Bewegung, ist der νοῦς nicht als Entwicklungsstufe des psychischen Lebens zu begreifen, sondern er ist ein ganz eigenthümliches und selbstständiges Prinzip; er ist schlechthin leidenlos (ἀπαθής), durchaus ἐνεργείᾳ ὤν, actuelles, nicht blos potenzielles Sein. Um aller dieser Eigenschaften willen ist er auch nicht etwas blos Diesseitiges, Natürliches, Menschliches, sondern er ist ein Göttliches, das anderwärtsher in den Menschen kommt [19]). Seine Thätigkeit ist das Denken, er erkennt die Wahrheit, die

---

ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Andere Stellen in d. Vf. Anmerkung zu Met. XII, 3, 10.

16) Nicht ohne Rücksicht auf die Lehre des Anaxagoras, wie auch schon in der Lehre vom göttlichen νοῦς, s. de an. III, 4.

17) de an. III, 5: ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. II, 2: ὁ νοῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. Met. XII, 3, 10 (Anm. 15) dagegen ist der νοῦς als Theil der Seele vorausgesetzt.

18) de gen. an. II, 3: οὐδὲν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ νοῦ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

19) de gen. an. II, 3: λείπεται, τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Eth. Nic. X, 7: θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον.

letzten Prinzipien der Dinge, die ἀρχαί (Eth. Nic. VI, 6. vgl. S. 269), er erkennt Alles, was νοητόν oder durch das Denken zu erfassen ist; und da nun in der That das νοεῖν und das νοητόν nicht verschieden, sondern Denken und Gedanke Eines sind, so ist auch das Denken des menschlichen νοῦς ein Denken seiner selbst, wie das des göttlichen νοῦς es ist[20]). Im Menschen als Subject des νοῦς erhebt sich somit das unvollkommene diesseitige Sein wieder zur völligen Aehnlichkeit und Wesensverwandtschaft mit der höchsten Gottheit; er schliesst den Ring wieder zusammen, er verbindet das Untere mit dem Obern, das Irdische mit dem Himmlischen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen.

Indess konnte Aristoteles sich nicht verbergen, dass die Vernunft des Menschen, obgleich nach ihm fähig, alle Wahrheit zu erkennen, doch nur allmälig sich entwickelt und vor Irrthum nicht sicher ist; desgleichen nicht, dass sie die wirklichen Dinge kennen lernen muss und daher auch abhängig ist von den Thätigkeiten des sinnlichen Empfindens und Wahrnehmens; endlich nicht, dass sie auch in Beziehung zum praktischen Leben, zum Begehren und Wollen steht. Aristoteles konnte daher dem Menschen doch nicht blos jene reine absolute Intelligenz beilegen, er musste anerkennen, dass die menschliche Intelligenz Endlichkeit an sich hat. Daher unterschied er im Menschen einen doppelten νοῦς: er stellte dem νοῦς in seiner reinen Freiheit und Selbstständigkeit (wie er oben beschrieben wurde) zur Seite den νοῦς παθητικός, d. h. die den Bedingungen endlichen Seins und Werdens unterworfene Vernunft, die Vernunft, welche nicht unmittelbar mit dem Unsinnlichen, Ewigen, Intelligibeln sich zu thun macht, sondern mit dem stofflichen oder sinnlichen Sein, sei es theoretisch oder praktisch, beschäftigt ist; leidend heisst sie, weil sie dieses ge-

---

20) Met. XII, 9, 10. 11: zwar scheint es, dass οὐ ταυτό sei die νόησις und das νούμενον; aber bei einigen Dingen ist das Wissen die Sache selbst (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα); bei den theoretischen Wissenschaften z. B. ist der Begriff und das Denken die Sache selbst (ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις). οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τοῦ νουμένου μία. de an. III, 4: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοῦν καὶ τὸ νούμενον. Vgl. S. 288.

gebene Sein in sich aufnimmt, und weil sie erst allmälig zur Actualität sich entwickelt. Die leidende Vernunft ist zunächst nur δυνάμει oder potenziell Vernunft, sie gleicht ursprünglich einer Schreibtafel, auf welche noch nichts wirklich geschrieben ist (ὥσπερ γραμματεῖον, ἐν ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον de an. III, 4), sie muss zuerst durch die αἴσθησις Wahrnehmungen und Erfahrungen erhalten, ehe sie zum begrifflichen Denken sich erheben oder das Allgemeine vom Einzelnen unterscheiden kann, sie wird erst allmälig Das, was sie ist, sie erfüllt sich erst allmälig mit Allem, was Inhalt des Denkens ist. Die reine Vernunft dagegen, die hinter und über dieser leidenden Vernunft im Menschen ist und wirkt, ist durchaus activer Natur, ποιοῦν, nicht πάσχον, sie ist die Vernunft, sofern sie das wirkliche Erkennen des allgemeinen Wesens der Dinge im Besitze hat und dasselbe in aller Weise anwendet und gebraucht [21]. Die leidende Vernunft ist vergänglich, wie die ψυχή (de an. III, 5: ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), und sie scheint daher eigentlich zur ψυχή zu gehören. Leider hat sich Aristoteles über das Verhältniss zwischen leidender und thätiger Vernunft nicht so klar ausgesprochen, wie es zu wünschen wäre. Die leidende Vernunft ist ihm eigentlich Das, was gewöhnlich »Verstand« genannt wird, und wozu schon im Thiere Vorstufen sich finden; die thätige Vernunft ist ihm Das, was gewöhnlich »Vernunft« allein heisst, das höchste Intelligente im Menschen, das nicht blos gegebene Dinge zu unterscheiden und zu verknüpfen weiss, wie der Verstand, sondern die letzten Prinzipien, z. B. was wahr, schön, gut, was Grund und Zweck alles Daseins sei, erkennt und so auf gleicher Stufe steht mit dem

---

21) de an. III, 5: ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ φύσει ἔστι τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος. Den Ausdruck νοῦς ποιητικός braucht A. selbst für diesen ν. noch nicht; er kommt erst bei spätern Commentatoren vor. Vgl. Zeller II, 2, 570 f. Walter, die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, S. 280 ff.

göttlichen Denken. — Auch wie es sich mit der Fortdauer nach dem Tode verhalte, lässt die aristotelische Lehre im Unklaren. Wenn die Seele sammt der leidenden Vernunft im Tode untergeht, so bleibt nur der νοῦς ποιητικός übrig, welcher mit sinnlichem Einzelsein und also auch mit der Einzelindividualität schlechthin nichts zu thun hat; die Kraft zum höchsten Erkennen, die das Individuum besass, ist unvergänglich, aber das Individuum selbst ist dahin, weil nicht einmal ein Gedanke an seine Einzelperson und Einzelexistenz sein irdisches Dasein überlebt. Aristoteles sagt de gener. anim. II, 3 selbst: mit dem νοῦς hat es die grösste Schwierigkeit, und man muss eben danach streben, ihn zu fassen κατὰ δύναμιν καὶ καθόσον ἐνδέχεται.

Wo Aristoteles von dem Unterschiede zwischen thätiger und leidender Vernunft absieht, nennt er die Intelligenz des Menschen λόγος oder das λόγον ἔχον[22]) oder die διάνοια[23]) (entsprechend dem platonischen λογιστικόν); die spezielleren Unterschiede, die er innerhalb derselben annimmt, wird das gleich Folgende ergeben.

2. Was die Thätigkeit der Seele betrifft, so theilt sich diese, wie schon in der Thierwelt, nach zwei Seiten oder Richtungen hin; sie ist theils eine theoretische, theils eine praktische. Auf die erste Seite gehören innerhalb der niedern ψυχή die durch die Sinnesvermögen vermittelte αἴσθησις (Empfindung und Wahrnehmung), die φαντασία, die μνήμη, die beim Menschen zum bewussten Sichwiedererinnern und Wiedererkennen, zur ἀνάμνησις, sich steigert; auf die zweite das ὀρεκτικόν oder ἐπιθυμητικόν μέρος τῆς ψυχῆς[24]), auch ἦθος (Gemüth) genannt[25]), der Sitz der Gefühle und Affecte (πάθη und παθήματα de an. I, 1) und des Begehrens (ὄρεξις, ἐπιθυμία, ὁρμή)[26]) oder genauer des Habenwollens und des Verabscheuens (δίωξις und φυγή)[27]). Die

22) de an. III, 10. Eth. Nic. I, 13. VI, 2.
23) de an. III, 10. Eth. Nic. VI, 2.
24) Eth. Nic. I, 13. VI, 2.
25) Eth. Nic. I, 13.
26) Eth. Nic. I, 13.
27) Eth. Nic. VI, 2.

Gefühle, zerfallen in **Lust** und **Unlust**, ἡδονή und λύπη. **Lust** entsteht dann, wenn die Lebensthätigkeit (ἐνέργεια) gefördert, Unlust, wenn sie gehemmt wird[28]). Jede Thätigkeit, sei sie niederer oder höherer Art, kann Förderung oder Hemmung erleiden; die Förderung unserer Thätigkeit empfinden wir als gut, ἀγαθόν, die Hemmung als übel, κακόν; und indem nun unsere Natur dazu angethan ist, auf jede solche Empfindung zu reagiren, entsteht das ἥδεσθαι oder λυπεῖσθαι[29]). Ganz klar gibt Aristoteles nicht an, worin das Gefühl der Lust und Unlust besteht; es scheint aber, er verstehe darunter eben diess, dass die Seele Das, was sie als ἀγαθόν empfindet, festzuhalten, das, was sie als κακόν empfindet, abzustossen oder von sich zu entfernen sucht. Aus der ἡδονή und λύπη ent-

---

28) Eth. Nic. VII, 13: εἶναι τὴν ἡδονὴν λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον. 14: wenn eine ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος ist, τοῦτό ἐστιν ἡδονή. X, 4: καθ' ἑκάστην αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονὴ, δῆλον. — δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα (γίνεται ἡδονὴ), ἐπειδὰν ἥ τε αἴσθησις ᾖ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον (κράτιστον) ἐνεργῇ. Ebd.: καθ' ἕκαστον βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτὴν· αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν (Tastsinn u. s. w.) ἐστὶν ἡδονὴ, ὁμοίως δὲ καὶ (περὶ) διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δὲ ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτήν. D. h.: ἡδονὴ entsteht bei einer ἐνέργεια, wenn sie ungehindert verläuft, oder genauer: wenn das Thätige am Menschen, sei es nun ein niederes oder ein höheres Seelenvermögen, 1) selbst in guter oder vollkommener Verfassung, in voller Integrität sich befindet (wenn man gut sieht, hört, leicht denkt, arbeitet u. s. w.), und wenn dasselbe 2) zu thun bekommt mit einem Gegenstand, der für es gut ist (wenn man etwas sieht, das dem Sehvermögen zuträglich oder entsprechend ist, z. B. reines Licht oder eine schöne Farbe, oder wenn man etwas den Geruch- oder Geschmackssinn Befriedigendes zu riechen oder zu schmecken, etwas dem Erkennen Befriedigung Gewährendes zu erkennen bekommt). Also ἡδονὴ entsteht aus ungehemmter und durch ihren Gegenstand befriedigter, somit in jeder Beziehung geförderter Thätigkeit.

29) de an. III, 7: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι (Empfinden im theoretischen Sinne, Wahrnehmen) ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν (sagen und denken, dass etwas da sei)· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει (wenn etwas angenehm oder schmerzlich ist, so erstrebt oder verabscheut es die Seele, indem sie es gleichsam bejaht oder verneint), καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι (mit dem Empfindungscentrum oder der Centralempfindung, die alles Lebende hat) πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ᾗ τοιαῦτα. Eth. Nic. VI, 2.

stehen theils Affecte, theils Begehrungen (de an. II, 2 f.). Zu den Affecten (πάθη oder παθήματα) gehören vor Allem diejenigen, welche activ gegen ein κακόν vorgehen, die rüstigen oder thätigen Affecte der Entrüstung, des Zornes, des Widerstrebens und Sichzuwehrsetzens; Aristoteles fasst diese, wie Plato, unter dem Begriff des θυμός[30]) zusammen. Der θυμός ist edler als die ἐπιθυμία, er wallt gegen Dasjenige auf, wogegen der Mensch sich wehren zu sollen glaubt, er handelt hiemit vernunftgemäss und der Vernunft, wenn auch rasch und übereilt, Folge leistend; die ἐπιθυμία dagegen strebt blind dem Angenehmen und dem Genusse zu[31]). Hiemit stimmt überein, dass Aristoteles den θυμός auch als die Seelenkraft fasst, durch die wir Andere lieben[32]), ihr Bestes wollen und dafür einstehen. Sofern das ὀρεκτικὸν μέρος ψυχῆς oder das ἦθος durch die αἴσθησις, noch nicht durch die Vernunft regiert wird, heisst es auch das ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς[33]); indess hat auch dieses Seelenvermögen an der Vernunft bis zu einem gewissen Grade Theil, sofern nicht blos der θυμός, sondern auch die ἐπιθυμία der Unterwerfung unter die Vernunft und der Harmonie mit ihr fähig und hiezu von der Natur bestimmt ist[34]).

30) Eth. Nic. III, 3. 4. IV, 11. V, 10. VII, 6.

31) Eth. Nic. VII, 7: ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν. ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου (auf die Vernunft), παρακούειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες, πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἐὰν μόνον ψοφήσῃ, ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία, ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία, ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος, ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν, χαλεπαίνει δὴ εὐθύς. ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν. ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ· αἰσχίων οὖν.

32) Pol. VII 7: ὅπερ γάρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι τὸ φιλητικοὺς μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας ἀγρίους (Plat. Rep. II, 375 f.), ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ᾗ φιλοῦμεν.

33) Eth. Nic. I, 13. Es ist in der Seele τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον αὐτῷ καὶ ἀντιβαῖνον.

34) Eth. Nic. I, 13: Die ἄλογος φύσις τῆς ψυχῆς ist doch μετέχουσα πῃ λόγου, — ᾗ τὸ ὀρεκτικὸν κατήκοόν ἐστι τοῦ λόγου καὶ πειθαρχικόν. III, 15.

Wie schon im niedern Seelenleben der Unterschied und Gegensatz des Theoretischen (αἴσθησις, φαντασία, μνήμη) und Praktischen (ὀρεκτικόν oder ἦθος) hervortrat, so nun auch im höheren oder im vernünftigen Theil der Seele, im λόγον ἔχον oder der διάνοια. Das λόγον ἔχον theilt sich in das ἐπιστημονικόν oder θεωρητικόν, welches sich mit Aufnahme und Betrachtung des so und nicht anders Seienden, des Gegebenen im weitesten Sinne, befasst, und in das λογιστικόν, welches sich beschäftigt mit dem Möglichen, mit Dem, was durch unsere eigene Thätigkeit realisirt werden kann oder soll [35]). Zum θεωρητικόν gehört als höchstes der νοῦς, der auf die Erkenntniss (θεωρία) der obersten und letzten Prinzipien der Dinge sich richtet (S. 303. Nic. VI, 6); das λογιστικόν aber hat zu seiner Sphäre theils das Hervorbringen oder Schaffen (ποιεῖν), theils das Handeln oder Thun (πράττειν) [36]). Aus dem θεωρητικόν kommt die Wissenschaft (ἐπιστήμη), aus dem λογιστικόν dagegen die Kunst (τέχνη), der Inbegriff alles Dessen, was der Mensch hervorbringt (ποιεῖ), und das thätige Leben (πρᾶξις Eth. Nic. VI, 3. 4). Sofern das λογιστικόν mit letzterem zu thun hat, heisst es, wie bei Plato, φρόνησις oder Einsicht [37]). Es gehört in dieser Beziehung zu ihm insbesondere die Fähigkeit, über Dasjenige, was zu thun oder zu lassen ist, und zwar namentlich über Dasjenige, wozu das ὀρεκτικόν, der Affect und die Begierde, den Menschen treiben will, zu berathschlagen (βουλεύεσθαι) und einen Beschluss zu fassen (προαιρεῖσθαι), oder das λογιστικόν macht es dem Menschen möglich,

---

Pol. VII, 14: διῄρηται δύο μέρη ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὑτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὑτό, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον.

35) Eth. Nic. VI, 2: ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μέν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δέ, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα —. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ibid. ἡ θεωρητικὴ διάνοια. De an. III, 10: νοῦς θεωρητικός und πρακτικός. Pol. VII, 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός.

36) Eth. Nic. VI, 4: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. Vgl. S. 267.

37) Eth. Nic. VI, 5: τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται.

nicht nach blinder Aufregung und Begierde, sondern mit Ueberlegung und Absicht oder frei zu handeln [38]. Der Mensch ist nach Aristoteles im Rechten wie im Schlechten frei. Er kann sich allerdings an das Schlechte so gewöhnen, dass er nicht sofort wieder davon sich loszureissen im Stande ist; aber es ist immer seine eigene Schuld, dass er das Schlechte erwählte und sich daran gewöhnte [39]; er hat schon von Natur eine Empfindung für Gutes und Böses, für Gerechtes und Ungerechtes, durch die er sich von den Thieren unterscheidet [40], er kann durch seine Vernunft diese Empfindung zur klaren Erkenntniss erheben und nach dieser handeln und somit Herr über alle niederen Regungen werden.

§ 39. Die Ethik des Aristoteles.

Der Mensch als wesentlich vernünftiges und freies Naturwesen war das Ergebniss der Physik. Weiter handelt es sich nun darum, wie der Mensch sein Leben, dessen Gestaltung ihm selbst überlassen ist, zu bestimmen hat, wenn er, wie es ihm gebührt, dem Begriff des Menschen gemäss handeln, nicht aber sein Dasein und Thun dem Zufall oder der thierischen Unvernunft und Begierde anheimstellen will. In der Natur verwirklichte sich der Begriff von selbst oder unmittelbar; der Mensch hat die Aufgabe, mit Bewusstsein und Absicht den Begriff oder die Idee der Menschheit wirklich zu machen. Wie diess geschieht, zeigt die praktische Philosophie, und zwar, wie es im Einzelleben zu geschehen hat, die Ethik (ἠθική), und wie im Gesammtleben, die Politik (πολιτική).

38) μετὰ προαιρέσεως Eth. Nic. III, 4. ib. 5: ἡ προαίρεσις βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Aristoteles widmet der Frage nach der Freiheit eine ausführliche Untersuchung III, 1—8. Nicht blos das ἑκούσιον, wie es z. B. auch Kinder und Thiere besitzen, oder die Freiwilligkeit überhaupt hat der Mensch, sondern die προαίρεσις, die absolut freie Entscheidung darüber, was er thun oder nicht thun soll III, 4. Es ist dies eine der wichtigsten Abweichungen des aristotelischen Systems vom platonischen.

39) Eth. Nic. III, 7: ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι. ib.: τοῦ τοιούτους (schlecht) γενέσθαι αὐτοὶ αἴτιοι, ζῶντες ἀνειμένως καὶ — ἐν τοῖς τοιούτοις διάγοντες· αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.

40) Pol. 1, 2: τοῦτο πρὸς τἆλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν.

Der Ethik hat Aristoteles die 10 Bücher der sog. Ἠθικὰ Νικομάχεια gewidmet, die ohne Zweifel von seiner eigenen Hand herrühren und vielleicht von seinem Sohn Nikomachus herausgegeben sind. Sie bilden zugleich den ersten Theil oder die Grundlegung zu der sicher von Aristoteles verfassten Πολιτεία (Eth. Nic. I, 1. 10. 13. II, 2. VII, 12); sie bilden zusammen mit ihr das Ganze τῆς περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφίας (ib. X, 10). Die Ἠθικὰ Εὐδήμια (7 B.) und Ἠθικά Μεγάλα (2 B.) sind nach fast allgemeiner Ansicht später; das erstere Werk wird wohl auf Aristoteles' Schüler Eudemus zurückzuführen sein [1]).

Die Ethik des Aristoteles theilt sich in die Lehre vom höchsten Gut und in die von der Tugend.

1. Das höchste Gut.

Wie jede einzelne Handlung, so muss (Eth. Nic. I, 1) auch die menschliche Thätigkeit im Ganzen und Grossen einen Zweck (τέλος) haben, und zwar einen letzten oder höchsten Zweck, der nicht wieder um weiterer Zwecke willen erstrebt wird, sondern blos um seiner selber willen; ohne einen solchen letzten Selbstzweck würde es dem Wollen und Thun an einem wirklichen Ziele fehlen, alles Begehren wäre in der That zwecklos, eitel und leer, es wäre nichts da, als eine endlose Reihe von Zwecken des Wollens und Thuns, die nicht wirklich Zwecke, sondern nur wieder Mittel für andere Zwecke wären (πρόεισι εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν). Diesen höchsten Zweck nennt man auch das Gute, oder das Beste, das höchste Gut (τἀγαθόν, τὸ ἄριστον). Nun fragt sich aber, was für den Menschen dieses zu erstrebende höchste Gut ist. Hierüber herrscht ein Streit der Meinungen. Es gibt z. B. Menschen, welche das Höchste in den Besitz äusserer Dinge, wie Reichthum, Genuss, Ehre, es gibt andererseits Solche, welche es in den Besitz der Einsicht oder in den der Tugend setzen (I, 2.). Allein diese Ansichten können nicht richtig sein. Der Reichthum ist nicht das Höchste, da er blosses

1) Vgl. Zeller II, 2, 102 f. Rieckher, Einl. z. Uebers. der nik. Ethik, S. 6 ff. Andere theils verlorene theils zweifelhafte ethische Werke des Aristoteles s. bei Zeller II, 2. 103 f.

untergeordnetes Mittel zu andern Zwecken ist, die man etwa haben mag (I, 3). Das sinnliche Genussleben, wie es von so Vielen erstrebt wird, ist mehr etwas Thierisches, als etwas Menschliches; nach Lust in besserem Sinne streben wir allerdings um ihrer selbst willen, aber wir streben nach ihr zugleich auch um eines Andern, nämlich um der Glückseligkeit willen, die wir durch sie zu gewinnen glauben (1, 5). Auch die Ehre kann nicht das Höchste sein; sie besteht in der guten Meinung, welche Andere von uns haben; das Höchste für uns kann aber nicht in Etwas liegen, das uns selbst nicht angehört und nicht in unsrer Macht steht. Auch strebt man eigentlich nach Ehre desswegen, um sich selbst dessen gewiss zu werden, dass man gut oder tugendhaft sei (vgl. VIII, 9), also: weil man die Tugend als höheres Gut denn die Lust u. dgl. betrachtet (I, 3). Wie ist es nun mit der Tugend? Auch nach ihr streben wir um ihrer selbst willen, auch wenn wir gar nichts Weiteres von ihr hätten; aber wir streben nach ihr auch, um glücklich zu werden (I, 5); und das Höchste kann die Tugend als solche auch desswegen nicht sein, weil von einem tugendhaften Menschen, der verhindert ist thätig zu sein, oder der in grosse Unglücksfälle und Leiden verstrickt ist, Niemand, der nicht rechthaberisch ist, sagen wird, dass er im Besitze des höchsten Gutes sei (I, 3). Der Sachverhalt ist vielmehr der. Nach Lust, Ehre, Tugend, desgleichen nach Einsicht und Verstand, streben wir, wie gesehen, sowohl um ihrer selbst als zugleich auch um eines Andern willen, nämlich um glücklich zu sein (I, 5). Dasjenige somit, um dessen willen wir nach allen jenen Dingen streben, und von welchem ebenso diess unmittelbar gewiss ist, dass wir es nicht wieder um eines Andern, sondern blos um seiner selbst willen erstreben, ist die G l ü c k s e l i g k e i t, die εὐδαιμονία; sie ist nicht ein Zweck, ein Gut neben andern, sondern sie ist der Zweck alles Handelns, sie ist das höchste Gut selbst (I, 5. 12).

Worin besteht nun aber die Glückseligkeit? Auch hierüber muss eine Untersuchung angestellt werden, da unter Glückseligkeit Verschiedenes verstanden werden kann (eine Untersuchung, welche zu dem Ergebniss führt, dass die äussern Güter, die Lust und die Tugend, obwohl sie nicht das höchste

Gut sein können, doch eine wesentliche Stellung innerhalb desselben, als seine Elemente und Bedingungen, erhalten). Die εὐδαιμονία, welche das Höchste für uns ist, ist nicht zu verwechseln mit εὐτυχία. Das Höchste darf nicht in etwas vom Zufall (von der τύχη) Abhängiges gesetzt werden. Es ist an sich das Bessere, dass Glückseligkeit durch die eigene Thätigkeit des Menschen und somit auch von jedem Menschen erworben werden könne, als dass in Bezug auf Glückseligkeit die Gunst des Zufalls herrsche; Dasjenige aber, was an sich das Bessere ist, muss auch als das Wahre und Wirkliche angesehen werden, da ja die Natur der Dinge überall so gut ist, dass sie nicht besser sein könnte [2]). Die Glückseligkeit des Menschen darf daher nicht in Etwas gesucht werden, das blos von aussen an ihn kommt, sondern sie muss gesucht werden in einem Thun des Menschen selbst (I, 10. vgl. Pol. VII, 1). Sie kann in nichts Anderem bestehen, als in der gut von Statten gehenden oder wohl gelingenden Thätigkeit des Menschen, wie sie ihm vermöge seiner Natur eigenthümlich ist. Der Mensch ist nicht ein thatloses, sondern ein thätiges Wesen; für jedes thätige Wesen aber liegt das Gute und das Wohl eben in seiner ihm eigenthümlichen Thätigkeit selber, sofern sie unbehindert oder gut von Statten geht [3]); das Schöne und Gute im Leben wird nicht denen, welche blos tüchtig und gut sind, sondern denen, welche zugleich handeln, zu Theil [4]); die Glückseligkeit

---

2) s. S. 282. 294 f.

3) Eth. Nic. I, 6: ποθεῖται δ᾽ ἐναργέστερον τί ἐστιν (ἡ εὐδαιμονία) ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ᾽ ἂν τοῦτο, εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ καὶ ὅλως ὧν ἐστὶν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ᾽ οὐδέν ἐστιν, ἀλλ᾽ ἀργὸν πέφυκεν; worauf bewiesen wird, dass vernünftige Thätigkeit das ἔργον τοῦ ἀνθρ. ist. Dass die Glückseligkeit nicht im ἔργον als solchen, sondern in dem gut von statten gehenden ἔ. liegt, geht aus allem Weitern von selbst hervor.

4) I, 9: ὥσπερ Ὀλυμπιάσιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται, ἀλλ᾽ οἱ ἀγωνιζόμενοι —, οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται.

ist ein Handeln[5]), nicht ein blos passiver Zustand. Was ist nun die eigenthümliche Thätigkeit des Menschen oder das ἔργον τοῦ ἀνθρώπου? Es ist nicht die körperliche Ernährung, denn diese hat er mit den Pflanzen, auch nicht die sinnliche Empfindung, denn diese hat er mit den Thieren gemein; sondern die Thätigkeit des Menschen ist die vernünftige Thätigkeit der Seele, ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου. Das Wohl und Glück des Menschen besteht somit darin, dass er diese seine Thätigkeit wirklich vollbringt, oder darin, dass seine vernünftige Seelenthätigkeit gut und mit Erfolg von Statten geht. Hiezu aber gehört noch etwas Weiteres; denn die Bedingung davon, dass eine Thätigkeit gut von Statten gehe, ist überall das Vorhandensein der zu dieser Thätigkeit erforderlichen Tüchtigkeit oder Tugend[6]), da ohne diese nicht gut gehandelt werden kann; nur tugendgemässe Thätigkeit ist gut vor sich gehende Thätigkeit. Somit besteht die Glückseligkeit oder das höchste Gut in der tugendhaften Thätigkeit der Seele, ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, Eth. Nic. I, 1—6. X, 6. 7.

Diesen Begriff der Glückseligkeit versteht jedoch Aristoteles nicht in so einseitiger Weise, dass er alle diejenigen Güter von der Glückseligkeit ausschlösse, die nicht aus der tugendhaften Thätigkeit hervorgehen, sondern von Natur und Zufall abhängen. Er ist noch weit entfernt, bis zur abstracten Subjectivität der Stoiker vorzuschreiten, und den Besitz der Tugend allein für genügend zur Glückseligkeit, die äussern Güter und Uebel für gleichgültig zu erklären. Er behauptet vielmehr: zur vollen Glückseligkeit seien, gerade weil sie Thätigkeit und zwar eine gut und daher auch ungehemmt[7]) von Statten gehende Thätigkeit ist, auch leibliche und andere äussere Güter, welche die Thätigkeit des Menschen unterstützen und fördern, nothwendig, langes Leben (βίος τέλειος), Gesundheit, Schönheit, Vermögen, gute Geburt, Besitz von Kindern und Freunden: Güter, die Aristoteles zwar nicht als schlechthin unentbehrlich,

---

5) Pol. VII, 3: ἡ εὐδαιμονία πρᾶξίς ἐστιν und heisst daher auch εὐπραγία (ib.), εὐπραξία (Eth. Nic. I, 8).

6) Eth. Nic. I, 6: ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.

7) Eth. Nic. I, 9. 10. VII, 14. X, 9. Polit. IV, 11: ὁ εὐδαίμων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστος.

aber doch als zu voller Glückseligkeit gehörig erscheinen, da sie wesentliche Bedingungen und Hülfsmittel ungehinderter und erfolgreicher Thätigkeit sind. Ebenso sieht er grosses Missgeschick für eine Trübung und Beeinträchtigung der Glückseligkeit an. Niemand werde Denjenigen glückselig preisen, den Priamos' Geschick betroffen hat, Eth. Nic. I, 11[8]); obwohl äusseres Unglück niemals elend (ἄθλιος) macht, wenn der Mensch tugendhaft bleibt und somit die Kraft behält, gegen das Missgeschick standzuhalten und Das, was nach Maassgabe der Umstände das Beste ist, zu thun (ib.). Diese Erörterungen zeugen von Aristoteles' Umsicht und Besonnenheit, obwohl sie ihm von Seiten der Stoiker den Vorwurf einer schlaffen Moral zugezogen haben. — Im weiteren stellt er den Grundsatz auf, dass in Beziehung auf die äusseren Güter ein mittleres Maass derselben das Beste sei, weil diese Güter nur Mittel zum tugendhaften Handeln seien, das der Hauptfactor der menschlichen Glückseligkeit oder das wesentlichste Gut ist; Uebermaass der vorhandenen Mittel ist dem Menschen eher schädlich als gut, oder macht es dieselben doch unnütz, wogegen die geistigen Güter nur um so nützlicher und wohlthätiger werden, je grösser sie sind (Pol. VII, 1. Eth. Nic. I, 8. X, 9).

Vortrefflich gelingt es dem Aristoteles, von seinen psychologischen Grundlehren aus, das Verhältniss der Lust (ἡδονή) zur sittlichen Thätigkeit festzustellen. Er sucht den alten Streit, ob das höchste Gut in der vernünftigen Thätigkeit oder in der Lust bestehe, so zu schlichten, dass er diese Alternative überhaupt in Abrede stellt, indem er die wahre Lust und die vernünftige Thätigkeit für wesentlich eins unter sich erklärt. Lust und Thätigkeit sind ihm nicht entgegengesetzte und einander ausschliessende, sondern wesentlich zusammengehörige Begriffe. Die Lust ist ihm Ergebniss der Thätigkeit, und zwar derjenigen Thätigkeit, welche wohl von Statten geht, weil sie in gutem Zustande des Subjects vollbracht wird, und weil sie sich zu thun macht mit einem für das Subject guten Object (S. 306, Anm. 28); sie ist der Abschluss, die Vollendung und Bekrö-

8) ἄθλιος μὲν οὔ, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.

nung jeder normalen oder vollkommenen Action [9]). Glückseligkeit ohne Lust wäre allerdings keine Glückseligkeit; aber dafür ist gesorgt: Glückseligkeit ist Thätigkeit, und zwar tugendhafte Thätigkeit; somit ist sie auch eine vollkommen gut von Statten gehende Thätigkeit, weil der Tugendhafte der am besten sich befindende und am besten handelnde Mensch ist; mit der Glückseligkeit im Sinne der tugendhaften Thätigkeit ist also Lust unmittelbar verbunden [10]); wer in Tugend thätig ist, hat Lust in sich selbst und braucht solche nicht erst anderwärts zu suchen [11]), Die Lust, die aus der tugendhaften Thätigkeit entspringt, ist gerade so ein *ἀγαθόν*, wie die *εὐδαιμονία* selbst, sie kann von dieser gar nicht getrennt werden; auch Gott hat sie und ist durch sie das selige Wesen (Eth. Nic. VII, 15). Ein *ἀγαθόν* ist diese Lust sodann auch darum, weil sie nicht blos das Ergebniss einer förderlich vor sich gehenden Thätigkeit ist, weil sie vielmehr umgekehrt auch wiederum die Thätigkeit, aus der sie fliesst, fördernd stärkt und belebt; Lust am Denken fördert die Thätigkeit des Denkens u. s. f. [12]). Ja selbst von der *ἀρετή* ist die *ἡδονή* untrennbar; zur Tugend gehört Freude am Guten; wer diese nicht hätte, wäre nicht tugendhaft [13]). Wie steht es nun aber mit denjenigen *ἡδοναί*, welche aus der

---

9) Eth. Nic. X, 4: τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, ὥσπερ τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

10) VII, 14: ἄριστόν τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τ ι ν α εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐνίων φαύλων οὐσῶν. ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον εἴπερ ἑκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἡ πασῶν ἐνέργεια ἐστὶν εὐδαιμονία, εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, αἱρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν φαύλων οὐσῶν —. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι. καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα.

11) I, 9: αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις τοῖς φιλοκάλοις ἡδεῖαι καθ' ἑαυτάς· οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινος (von aussen umgehängt), ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

12) X, 5: συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή· μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν u. s. f.

13) I, 9: οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν.

ἐνέργεια der niedern Triebe im Menschen hervorgehen, mit den Vergnügungen der Sinne? Die Antwort hierauf ist: jede Lust hat gerade so viel Werth, als die Thätigkeit, aus der sie entsteht [14]), und: das Maass der Lust ist die Tugend [15]). Zu oberst steht die Lust an der Tugend und an den mit Tugend ausgeübten Geistesthätigkeiten; die übrigen Vergnügungen sind berechtigt, wenn sie die Tugend nicht stören, sondern mit Tugend genossen werden, aber sie stehen im Range tief unter der geistigen Lust, da sie der thierischen Seite des Menschen angehören; sie sind selbst des Namens der Lust nicht mehr werth, wenn sie mit Unmässigkeit und Rohheit genossen werden; eigentlich menschliche Vergnügungen (ἀνθρώπου ἡδοναί) sind nur die Freuden des tüchtigen maasshaltenden Mannes (X, 5. VII, 13). Die ἡδονή vollendet das Leben (X, 4); alle Wesen streben nach ihr, und schon darum muss sie ein Gut sein (X, 2. VII, 14); aber sie ist ein Gut nur im Einklang mit der sittlichen Thätigkeit.

Endlich gehört nach Aristoteles zu einem glückseligen Leben, obwohl, ja gerade weil es Thätigkeit ist, in gewissem Maasse auch das Gegentheil der thätigen Arbeit, die M u s s e, σχολή. Man kann nicht ununterbrochen angestrengt thätig sein, man bedarf auch Abspannung (ἄνεσις), Erholung (ἀνάπαυσις), welche eine Erquickung (φαρμακεία, ἰατρεία) gewährt von der Mühe des Thuns, und zwar insbesondere von solchen Geschäften, welche nicht um ihrer selbst willen, sondern nur desswegen, weil sie zu irgend besondern Zwecken (z. B. zum Erwerb) nothwendig sind, betrieben werden und zudem mit Unruhe und Beschwerde verknüpft sind [16]). »Wir arbeiten, um Musse zu gewinnen, wir führen Krieg, um Frieden zu erlangen«, nicht umgekehrt [17]). Zwar ist keineswegs der Ernst (σπουδή) um des

14) X, 5: ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί. διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἁφῆς καθαριότητι καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὴ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν.

15) X, 5: ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ (wahre) ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.

16) Eth. Nic. X, 6. IV, 14. Pol. VIII, 3. 5. 7.

17) Eth. Nic. X, 7: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν. Pol. VII, 15.

Behagens und des Scherzes (παιδιά) willen da, das wäre einfältig und kindisch gedacht, sondern der Scherz um des Ernstes willen; aber er mit allem Andern, was Erholung von der Arbeit gewährt, hat auch seine Stelle im Leben, weil man zur Glückseligkeit auch Musse nothwendig hat [18]. Auch sonstige Unterhaltung (διαγωγή) gehört zu derselben [19]. Von selbst versteht es sich, dass Erholung und Unterhaltung angenehm sind, weil sie ja Erquickung von der Arbeit gewähren, und dass man die Musse nur mit Angenehmem ausfüllen wird [20]. Um so mehr aber ist es nothwendig, dass zur Musse die Tugend nicht fehle. Die Musse soll in edler, gesitteter, bildender und so die Tugend selbst wieder fördernder Weise ausgefüllt werden; z. B. durch wohl fröhlichen, aber anständigen Umgang mit Andern, durch Beschäftigung mit der Kunst, und in oberster Linie mit der Wissenschaft, mit der φιλοσοφία, welche sowohl die höchste Art der Thätigkeit als zugleich dem praktischen Leben gegenüber die beste Musse ist [21].

2. Die Tugend.

Das höchste Gut liegt für Aristoteles nicht jenseits des Lebens, wie für Plato, sondern im Leben, indem es nichts Andres ist, als dessen allseitige reale Vollendung. Ebenso fasst er auch den Begriff der Tugend in realistischem Sinne. Die Tugend ist ihm nicht Abkehr und Entfremdung von der Wirklichkeit, sondern sie ist ihm dazu bestimmt, dass der Mensch des Daseins Zweck vollkommen erreiche. Alle ἀρετή, sagt er, ist eine Beschaffenheit (ἕξις), welche bewirkt, dass ein Wesen gut oder tüchtig ist, und dass es die ihm eigenthümliche Thätigkeit gut oder tüchtig vollbringt; gerade so ist es auch mit der Tugend des Menschen [1]; sie ist die innere Tüchtigkeit des

---

18) Eth. Nic. X, 6 f.

19) Pol. VIII, 5.

20) Eth. Nic. IV, 14: οὔσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ καὶ ἐν ταύτῃ διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα εἶναι ὁμιλία τις ἐμμελής (angemessen), bestehend in den von A. im weiter Folgenden dargestellten gesellschaftlichen Tugenden.

21) s. u. am Schluss des §.

1) Eth. Nic. II, 5: πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτε-

Menschen und damit auch seine Tüchtigkeit zur Ausübung und Aneignung alles Dessen, was zum höchsten Gut gehört. Sofern nun aber der Mensch theils empfindendes, begehrendes und nach aussen handelndes, theils denkendes und erkennendes Wesen ist, oder sofern die Hauptheile der menschlichen Seele das *ἦθος* und die *διάνοια* sind (S. 305), zerfällt auch die Tugend des Menschen in zwei Hälften, ethische und dianoetische Tugend [2]).

1. Die ethische Tugend besteht, psychologisch betrachtet, darin, dass die niedern Seelenkräfte, *θυμὸς* und *ἐπιθυμία*, und die von ihnen ausgehenden *πάθη καὶ πράξεις* der Vernunft, genauer der das Richtige fordernden Vernunft, dem *ὀρθὸς λόγος*, unterworfen, auf Das, was die Vernunft als das Rechte oder Gute vorschreibt, hingerichtet werden und so im Menschen eine *ἕξις* oder eine unabänderliche Willensbeschaffenheit entsteht, kraft welcher er nur das Gute will und thut. Zur ethischen Tugend gehört so allerdings Erkenntniss des Guten, Wissen vom Guten, Einsicht (*φρόνησις*), da man nicht gut handeln kann, wenn man nicht weiss, was das Gute ist (VI, 13); aber sie selbst besteht darin, dass man das Gute, das man erkannt hat, unabänderlich will, und zwar um seiner selbst willen, nicht aus anderweitigen Motiven (ib.), obwohl in freier vorsätzlicher Weise, da die ethische Tugend Sache freien Wollens ist und daher als löblich und verdienstlich gilt [3]). Dieses un-

---

λεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποτελεῖ, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. So ist auch ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ eine ἕξις, ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

2) I, 13: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετή κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην (zwischen διάνοια und ἦθος)· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς, τὰς δὲ ἠθικάς. Das Wort »ethisch« ist also ursprünglich s. a. praktisch (Tugend des ἦθος oder ὀρεκτικόν, Tugend der Gesinnung).

3) II, 2: τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω. II, 3. 4: Die ethische Tugend kann nur eine ἕξις sein; in Wissenschaft und Kunst ist es genug, wenn die Sache recht gemacht wird; bei der Sittlichkeit aber ist es anders: τὰ κατ' ἀρετὰς γινόμενα οὐκ, ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά (das Gute als Gutes, um seiner selbst willen wollend), τὸ δὲ

abänderliche Wollen des Guten entsteht nicht blos durch das Wissen, wie Sokrates meinte; sondern zum Wissen muss ein Zweites, die Gewöhnung (ἔθος), hinzukommen. Nur ein fortgesetztes Thun des Guten erzeugt eine solche Beständigkeit, dass der Wille des Menschen beharrlich auf das Gute gerichtet ist [4]). Zwar sind in der menschlichen Natur auch schon sittliche Anlagen vorhanden, die sogenannten natürlichen Tugenden, die man bei Kindern, sowie auch bei Thieren findet, z. B. natürlicher Muth, natürlicher Rechtssinn; aber diese Naturtugenden werden ohne sittliche Einsicht leicht schädlich, sie müssen durch diese und durch die sittliche Gewöhnung erst zu Tugenden im vollen Sinne des Worts, zu *ἀρεταὶ κύριαι*, erhoben werden [5]). Man hat folglich, wenn man die bewirkenden Ursachen des tugendhaften Handelns vollständig angeben will, folgende drei Factoren zu verknüpfen: Naturanlage, Einsicht und Gewöhnung [6]).

Nun fragt es sich aber weiter: was ist das Gute, das die Vernunft in Bezug auf *πάθη καὶ πράξεις* vorschreibt? Oder worin besteht begrifflich die ethische Tugend? Gut oder von

---

τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. VI, 13: nicht schon wer das Gerechte thut, ist (sittlich) gerecht, sondern wer es thun will und zwar weil es gerecht ist; oder (ebd.): nicht blos κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sondern μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου muss man handeln, um sittlich zu handeln, und (I, 9. II, 2) man muss das Gute gern thun, Freude daran haben, um sittlich zu sein (S. 315. Anm. 13). Was bei Sokrates nicht gehörig berücksichtigt war, der Begriff der sittlichen Gesinnung, kommt somit bei Aristoteles zur Anerkennung. Ebenso der der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (s. S. 309).

4) II, 1: ἡ ἀρετὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται — · τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. — οὐ μικρόν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. Denn ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. Es kann einer das Gute oder die Regeln der Sittlichkeit recht gut kennen, aber seine Kenntniss im einzelnen Fall nicht anwenden VII, 5. Sittliche Einsicht kommt mehr aus bereits erworbener sittlicher Tugend als umgekehrt, weil Schlechtigkeit der Gesinnung auch die Ansichten und Grundsätze verkehrt VII, 13.

5) VI, 13: ἀρεταὶ φυσικαί.

6) Pol. VII, 13: ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος. Vgl. Plat. Leg. II, 653 (S. 251).

der das richtige Wollen vorzeichnenden Vernunft als gut vorgeschrieben ist Das, was sich in der Mitte hält zwischen Mangel und Uebermaass. In allem Wollen und Thun gibt es diese Drei: Mangel oder Zuwenig, Uebermaass oder Zuviel, Mitte [7]); und von diesen Drei ist immer und überall nur die Mitte gut [8]); Mangel und Uebermaass zerstören oder schädigen den Bestand eines Wesens, Ebenmaass aber erhält ihn [9]); alle Thätigkeit, jede Wissenschaft und jede Kunst bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihr Werk, dass sie das rechte Maass oder das Mittlere vor Augen hat und verfolgt, wesswegen man auch von vollkommen gelungenen Arbeiten zu sagen pflegt, man könne von ihnen nichts weg- und nichts zu ihnen hinzuthun [10]); kurz: das Einhalten der Mitte macht sowohl den Menschen als sein Thun tüchtig oder gut, und in ihr wird also die *ἀρετή* (nach ihrem oben angegebenen Begriffe) bestehen. Die Tugend ist mithin zu definiren als das Handeln, welches die beiden Extreme des Zuviel und Zuwenig vermeidet und nach der Mitte zwischen beiden strebt; sie ist zu definiren als eine Mitte, als der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden, von welchen die eine das richtige Maass überschreitet, die andere hinter demselben zurückbleibt [11]). Aristoteles geht von hier aus die

---

7) Eth. Nic. II, 5: ἡ ἠθικὴ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις· ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.

8) II, 7: ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετέον, τὰ δ' ἄκρα οὔτ' ὀρθὰ οὔτ' ἐπαινετά, ἀλλὰ ψεκτά.

9) II, 2: ἔνδεια und ὑπερβολὴ wirken verderblich, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν· τά τε γὰρ ὑπερβάλλοντα γυμνάσια καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει τὴν ἰσχύν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει.

10) II, 5: πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἱρεῖται; jede Wissenschaft und Kunst οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα, ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις, ὅτι οὔτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι; sie strebt nach dem Mittleren, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης. Polit. IV, 11: τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον.

11) Eth. Nic. II, 5: (da jede Kunst und Wissenschaft nach der richtigen Mitte strebt) καὶ ἡ ἀρετὴ τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. — ἡ ἀρετὴ περὶ πράξεις ἐστὶν, ἐν αἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ

einzelnen Tugenden durch, um an ihnen nachzuweisen, dass jede Tugend die Mitte zwischen zwei Untugenden sei, Eth. Nic. II, 7. Die Tapferkeit (ἀνδρεία) ist die Mitte zwischen Feigheit (δειλία) und Verwegenheit (θράσος); die Mässigung (σωφροσύνη) ist ein Mittleres zwischen zügelloser Genusssucht (ἀκολασία) und Stumpfsinn (ἀναισθησία); die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) ist die rechte Mitte zwischen Verschwendung (ἀσωτία) und Knickerei (ἀνελευθερία); die Grossartigkeit (μεγαλοπρέπεια) ist Mitte zwischen Prunken mit Reichthum und Knauserei; die Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία) Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmuth; die Gelassenheit (πραότης) Mitte zwischen Zornmüthigkeit und schwacher Unfähigkeit zu zürnen. Ebenso ist ferner Freundlichkeit (φιλία), d. h. die mit freimüthigem Tadel des Unrechten und Schädlichen verbundene Urbanität, Mitte zwischen schwächlichem Zugefallenreden und niedriger Schmeichelei einer- und Neigung Andern zu widersprechen und sie zu ärgern andrerseits; der Gerechtigkeitssinn (νέμεσις) in Bezug auf Glück und Unglück des Nebenmenschen, Wohlgefallen am Glück des Guten, Unwille über Glück des Unwürdigen, Mitte zwischen Neid und Schadenfreude; die Wahrhaftigkeit (ἀλήθεια) Mitte zwischen anmaassender Prahlerei und übertriebener, sich selbst herabsetzender Bescheidenheit; die gebildete Heiterkeit und Gewandtheit in Scherz und Unterhaltung (εὐτραπελία) Mitte zwischen Possenreisserei und unanständigem Witz auf der einen und mürrischer Härte und rigoristischer Verdriesslichkeit auf der andern Seite. Nur die δικαιοσύνη hat Aristoteles unter seinen Begriff der μεσότης nicht recht unterbringen können. Sie ist ihm Beobachtung und Bewahrung der Gleichheit, ἰσότης, des Einen mit dem Andern; sie besteht darin, dass man nicht für sich zu Viel nimmt, dem Andern zu Wenig gibt oder ihn übervortheilt; das andere Extrem, für sich zu Wenig nehmen, dem Andern zu Viel überlassen oder sich selbst benachtheiligen

---

μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται · ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστικὴ οὖσα τοῦ μέσου. — — τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης. Schlussrecapitulirung der vorangegangenen Definitionen der Tugend II, 6: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα —, ὡρισμένη λόγῳ.

zum Vortheil des Andern, ist kein Fall und Fehler, der in Betracht käme (V, 9. 12. 15).

Die spezielle aristotelische Tugendlehre (III, 9—V, 15) ist überreich an feinen psychologischen Beobachtungen und Urtheilen: aber es fehlt ihr an wissenschaftlichem Zusammenhang. Aristoteles hat weder eine begriffliche Ableitung, noch eine systematische Eintheilung der Tugenden versucht. Er nimmt eine Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden an, indem er gegen die entgegengesetzte Ansicht des Sokrates einwendet, die sittliche Aufgabe und Thätigkeit sei bei Verschiedenen verschieden; die Tugend des Sclaven z. B. sei eine andere, als die Tugend des Freien, die Tugend des Weibs eine andere, als diejenige des Mannes, Pol. I, 13. III, 4. Allein jene Vielheit der Tugenden begrenzt und begründet er nicht näher; er nimmt sie, indem er eine nach der andern abhandelt, empirisch aus der Beobachtung des Lebens und dem Sprachgebrauch auf.

Das Verdienst jedoch hat Aristoteles sich erworben, dass er die Tugenden zum ersten Mal vollständiger aufgezählt, und dass er namentlich die gesellschaftlichen Tugenden, diejenigen ἀρεταί, welche sich auf die ὁμιλία, auf die κοινωνία λόγων καὶ πράξεων beziehen (IV, 12. II, 7), von den andern unterschieden und ihnen ihren Platz in der Sittenlehre angewiesen hat. Ebenso hat er der Freundschaft in Buch VIII und IX eine ausführliche Betrachtung gewidmet, welche zugleich (s. § 40) eine wesentliche Grundlage seiner Lehre vom Staatsleben bildet. Die Freundschaft ist das höchste aller Güter: ohne Freunde hat das Leben keinen Werth; sie ist unentbehrlich sowohl im Glück als im Unglück, sie gewährt dem Schwachen Hülfe, dem Starken Vermehrung seiner Kraft zum Handeln (VIII, 1), sie kann uns in Allem, besonders in der Tugend, fördern und vorwärtsbringen (IX, 9. 12), sie ist ein Lob, eine Tugend, da sie den Trieb mit sich führt, Anderen uneigennützig Gutes zu erweisen (VIII, 15); sie ist das beste Band, das die Menschen unter sich zusammenhält, und sie ist daher auch nach dieser Seite ein unentbehrliches Gut, namentlich für das bürgerliche Zusammenleben (VIII, 1).

2. Die d i a n o e t i s c h e T u g e n d befasst in sich alle vollkommenen ἕξεις des intelligenten Theils der Seele als sol-

chen, nach seinen beiden Seiten, des ἐπιστημονικόν und λογιστικόν) (S. 308). Die ἀρεταί des ἐπιστημονικόν sind νοῦς (Vernunft, welche nicht bloß das Gegebene, Menschliche, sondern das Oberste und Höchste, τὰ τιμιώτατα τῇ φύσει, die ἀρχαί der Dinge, wahrhaft erkennt) und ἐπιστήμη (Wissenschaft, die aus den höchsten Prinzipien Wahrheit in Betreff der besonderen Wissensgebiete abzuleiten weiss) [12]), Beide zusammen σοφία; die ἀρεταί des λογιστικόν sind einerseits τέχνη (Fähigkeit mit Wahrheit, richtig, zweckmässig hervorzubringen oder zu schaffen), andrerseits φρόνησις (vollkommene, das Wahre erkennende praktische Einsicht, namentlich in Sachen des öffentlichen Lebens, der Gesetzgebung und Staatsverwaltung), εὐβουλία, σύνεσις, νοῦς im Handeln (praktische Vernünftigkeit, die das Rechte mit sicherem Blicke trifft), Eth. Nic. VI, 2—12. »Tugenden« in moralischem Sinne sind nun diese ἀρεταί freilich nicht, sie beruhen auf intellectueller Begabung und werden durch Belehrung und Erfahrung (II, 1 διδασκαλία und ἐμπειρία), nicht durch sittliches Streben erworben; aber Aristoteles rechnet sie zur ἀρετή, weil sie, wie die ethischen Tugenden, ἕξεις sind, die den Menschen und sein Thun gut oder tüchtig machen. Ja er stellt sie noch über die ethischen Tugenden; denn die höchste und die am meisten glücklich machende unter den Tugenden ist nach Aristoteles nicht die handelnde, sondern die theoretische Tugend, die θεωρία. Sie ist die edelste aller Thätigkeiten, weil die Vernunft das Edelste ist, was der Mensch besitzt; sie ist ferner die uneigennützigste Thätigkeit, die am meisten rein um ihrer selbst willen, ohne Ausgehen auf persönliche Vortheile geliebt wird, sie ist die anhaltendste Thätigkeit, da wir sie länger ohne Unterbrechung fortsetzen können, als irgendwelche praktische Beschäftigung; sie ist ruhiger, von aller Behelligung mit ἀσχολία freier, sie ist unabhängiger, selbstständiger, als jede andere (αὐταρκεστάτη), da sie nicht nothwendig Genossen und Mitarbeiter bedarf, sondern auch allein mit Erfolg ausgeübt werden kann; sie ist ihres Ernstes ungeachtet die angenehmste aller Thätigkeiten, da anerkanntermaassen die Freuden der φιλοσοφία wunderbar sind an Reinheit und

12) Vgl. S. 269.

Dauerbarkeit; sie ist die Thätigkeit, durch welche der Mensch der Gottheit und ihrer ungetrübten Glückseligkeit am nächsten tritt; sie wird von Aristoteles mit derselben Begeisterung geschildert, mit der er das selige Leben der höchsten Intelligenz des Universums beschreibt (Eth. Nic. X, 7—9). Diese Bevorzugung der Theorie vor der Praxis beweist, dass Aristoteles trotz alles Sinnes für das reale Leben, der seine Lehre durchdringt, nicht frei ist von der Neigung zur Zurückziehung des Individuums auf sich selbst, welche alle Sokratiker an sich haben. Allein sie ermöglichte ihm andererseits auch eine Anerkennung des Werthes der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Bildung, welche bisher gefehlt hatte und, wenn auch zu hoch gesteigert, einem Manne der Wissenschaft, wie Aristoteles es gewesen ist, nicht verargt werden kann.

§ 40. Die Politik des Aristoteles.

1. Der Begriff des Staats.

Die Ethik untersucht das höchste Gut in Beziehung auf den Menschen überhaupt. Allein nicht blos das Leben des Menschen an sich, sondern auch das Zusammenleben der Menschen unter sich bedarf einer Untersuchung, welche feststellt, was der Zweck desselben sei, und wie es demgemäss gestaltet werden müsse; eine Untersuchung, welche die Ergebnisse der Ethik auf das Gesammtleben anwendet. Der Mensch ist nicht für sich allein da; sondern er ist von der Natur zu einem gemeinsamen Leben angelegt und ausgerüstet. Er ist ein Wesen, das mit Seinesgleichen Seinesgleichen zeugt und mit ihnen zusammenlebt [1]), er hat die Fähigkeit, durch die Sprache sich an Seinesgleichen mitzutheilen [2]), und er hat Sinn für Gutes und Böses, für Recht und Unrecht und für alles Andere, was ein

---

1) Pol. I, 2: εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη οὖν δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄῤῥεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν.

2) I, 2: λόγον μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων, — ἐπὶ τῷ δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τό δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.

Leben in Gemeinschaft ermöglicht [3]); er braucht, um zu leben oder die nöthigen Bedürfnisse sich zu verschaffen, Beistand Anderer und Verkehr mit ihnen [4]), und selbst wenn er keine Hülfe von ihnen nöthig hat, empfindet er das Verlangen, mit Andern zusammenzuleben [5]); *κοινωνίαι* und *φιλίαι* der mannigfaltigsten Art (im achten und neunten Buch der nikomachischen Ethik ausführlich besprochen) sind Folge dieses Gemeinschaftstriebes. Kurz, der Mensch ist durchaus ein zur Gemeinschaft geschaffenes Wesen, er ist ein ζῶον συζῆν πεφυκός, oder er ist φύσει ζῶον πολιτικόν (Eth. Nic. IX, 9. Pol. I, 2. III, 6).

Die erste und nothwendigste der κοινωνίαι, welche aus dem Gemeinschaftstriebe der Menschheit entstehen, ist die F a m i l i e, die οἰκία, die zweite unmittelbar aus ihr hervorgehende der Familienverein oder die G e m e i n d e, κώμη; aus mehreren κῶμαι endlich entsteht ein Verein, der alle andern Vereine in sich umschliesst und somit der höchste unter ihnen ist, der S t a a t, πόλις [6]). Was ist nun der Z w e c k der staatlichen Vereinigung? Jeder Verein bezweckt die Erreichung eines Gutes; der Staat muss diess gleichfalls thun; aber als der vorzüglichste und alle andern Vereine umfassende Verein kann er nur das vorzüglichste Gut zu seinem Zwecke haben [7]). Dieses vorzüglichste Gut, das des Staates Zweck ist, kann nicht sein die blosse Beschaffung der äussern Bedürfnisse und der Reichthum — sonst könnten auch Thiere und Sclaven einen Staat bilden —; auch nicht Handel und Verkehr — sonst würden Nationen, die unter sich Handelsverträge haben, Einen Staat bilden —; auch nicht

3) I, 2: τούτου γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

4) III, 6: συνέρχονται τοῦ ζῆν ἕνεκεν. I, 2: οὐκ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς.

5) III, 6: καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ᾽ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν.

6) I, 2: πρώτη κοινωνία οἶκος —, ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κώμη —, ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις. 1, 1: ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας — ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.

7) I, 1: ἐπειδὴ ὁρῶμεν — πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν, δῆλον, ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κ. τ. λ. (Anm. 6). III, 9: Der Staat muss sich zum Zwecke setzen eine ζωὴ τελεία καὶ αὐτάρκης. VII, 8: κοινωνία ἕνεκεν ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.

blos Rechtspflege und Rechtsschutz, so wichtig auch diese sind, weil der Mensch an seiner Klugheit und Kraft Waffen hat, die er zum Unrecht missbrauchen kann (I, 2) und die daher durch Gesetze in Schranken gehalten werden müssen, oder Schutz gegen äussere Feinde — sonst wäre er nur ein Sicherheitsbündniss, aber keine Gemeinschaft, die für das Höchste sorgte —; der Zweck des Staates kann vielmehr nur Das sein, was überhaupt das höchste Gut ist, die εὐδαιμονία, das εὖ oder εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ζῆν, und seine Aufgabe ist daher die, für Alles, was zur εὐδαιμονία gehört, d. h. in erster Linie für die ἀρετὴ seiner Mitbürger, in zweiter für die äusseren ἀγαθὰ, die zur Glückseligkeit mitgehören, zu sorgen [8]). Dieser Beruf, nicht blos für das Aeussere, sondern vor Allem für das Innere, für die Seelen, für ἦθος und διάνοια (VII, 1) seiner Bürger Sorge zu tragen, liegt dem Staate um so mehr ob, als ohne Gesetze und ohne eine vom Staat geleitete Erziehung die Tugend nicht verwirklicht werden kann; Kraft und Wille des Einzelnen, Familienerziehung, philosophische Belehrung reichen dazu allein nicht hin; der Staat muss daher mit seinen Einrichtungen hinzutreten, um das zu ergänzen, was ohne ihn für Tugend und damit für Glückseligkeit nur unvollkommen geleistet werden kann (Eth. Nic. X, 10).

Die Ansicht des Aristoteles, dass der Staat keine blosse Criminalanstalt oder sonst blos äussern Zwecken dienende Institution, dass vielmehr allgemeine Glückseligkeit, vermittelt durch allgemeine sittliche Bildung, sein Zweck sei, stimmt mit der platonischen im Wesentlichen überein. Dagegen weicht Aristoteles in Beziehung auf den nähern Begriff und die Einrichtungen des Staates von seinem Vorgänger ab. Er unterwirft dessen besten Staat einer scharfsinnigen und treffenden Kritik Pol. II, 1—5. Er tadelt daran vorzüglich diess, dass Plato die grösstmögliche Einheit des Staats (τὸ μίαν εἶναι τὴν

8) III, 9. Vgl. VII, 1: wie überhaupt jedes Wesen eben nur soviel εὐδαιμονία hat, als es der ἀρετή und der tugendhaften Thätigkeit theilhaftig ist, so kann nur die ἀρίστη καὶ καλῶς πράττουσα πόλις glückselig sein; Tugend des Einzelnen und der πόλις ist Dasselbe. VII, 13: τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ gehören auch dazu, aber das Wesentliche ist ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελείας.

πόλιν) für das oberste Gesetz desselben hält, und dieser Einheit alles Sonderleben, namentlich das Privateigenthum und die Familie, zum Opfer bringt. Vielmehr — hält Aristoteles entgegen — unterscheidet sich der Staat eben dadurch von Familie und Individuum, dass bei ihm nicht ebenso, wie bei diesen, das Einssein, τὸ ἓν εἶναι, das oberste Gesetz ist. Nur das Individuum ist eine reine Einheit; schon die Familie ist es nicht mehr ganz; der Staat vollends ist eben im Unterschied von der Familie wesentlich eine Vielheit (πλῆθός τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις II, 2), und zwar eine aus verschiedenartigen Menschen zusammengesetzte Vielheit (οὐ μόνον ἐκ πλειόνων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων ib.). Würde im Staat die Idee der Einheit abstract durchgeführt, so würde der Staat auf die Stufe der Familie herabgedrückt, er würde aufhören, Staat zu sein. Aber nicht nur die Grundidee des platonischen Staates, auch die Einrichtungen desselben bestreitet Aristoteles von Seiten ihrer praktischen Unzweckmässigkeit und Undurchführbarkeit mit treffenden Gründen. Gegen den platonischen Communismus wendet er ein, dass, wenn es kein Privateigenthum mehr gibt, die Freude des Menschen, etwas sein eigen nennen zu können, ihm genommen ist; gegen die Weiber- und Kindergemeinschaft, dass bei ihr von keiner Zuneigung und Liebe der Individuen und Generationen zu einander die Rede sein könnte, und so das stärkste Band des Staates, die φιλία seiner Genossen, zerschnitten wäre (II, 4). Denn die Menschen kümmern sich zumeist um das, was ihnen eigen und angehörig ist, φιλοῦσι τό ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν (II, 4), weit weniger das, was ihnen gemeinschaftlich gehört (II, 3). Auch fallen, wenn das Privateigenthum und die Ehe aufgehoben wird, viele Tugenden weg: Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Sittsamkeit im Geschlechterverhältnisse (II, 5). Hiezu kommt die praktische Unausführbarkeit förmlicher Gütergemeinschaft. Denn wo Viele etwas gemeinsam besitzen, entzweien sie sich viel leichter, als wo Jeder sein Eigenthum besonders hat; die Gütergemeinschaft würde eine Quelle endloser Zwistigkeiten sein. Allerdings hat die Liebe des Menschen zu seinem Eigenthum ihren Grund in der Selbstliebe; allein die Selbstliebe, τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ist etwas Berechtigtes, weil sie Naturtrieb, φυσικόν, ist. Sofern sie daher das

richtige Maass nicht überschreitet, nicht zur φιλαυτία wird, darf sie auch nicht ausgerottet werden, abgesehen davon, dass diess unmöglich und unausführbar wäre (II, 5).

2. Die Staatsverfassungen.

Die Verfassung, πολιτεία, eines Staats hängt davon ab, wer in ihm κύριος ist und die oberste Gewalt in Händen hat. In dieser Beziehung ist ein Dreifaches möglich: nämlich, dass entweder Einer, oder dass Wenige, oder dass die meisten Bürger im Besitz der Staatsgewalt und Staatsregierung sind (κύριον εἶναι ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς III, 7). Jede dieser drei möglichen Grundformen des Staats zerfällt hinwiederum in zwei Unterarten, in eine begriffsgemässe (ὀρθή) und eine begriffswidrige (ἡμαρτημένη), je nachdem Diejenigen, welche den Staat regieren, das allgemeine Beste bezwecken (πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχουσι) oder ihren eigenen Nutzen im Auge haben (πρὸς τὸ ἴδιον ἀποβλέπουσιν) III, 7. So ergeben sich sechs Naturformen des Staats, τρόποι: drei gemeinnützige oder normale (πολιτεῖαι ὀρθαί), nämlich Königthum (βασιλεία), Aristokratie, Republik (πολιτεία) [1]), und drei Abarten (παρεκβάσεις) oder verfehlte Verfassungen (πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι Pol. III, 6, φθοραί Eth. Nic. VIII, 12): nämlich despotische Alleinherrschaft (τυραννίς), Oligarchie und Massenherrschaft (δημοκρατία). Von diesen Verfassungen definirt Aristoteles das Königthum näher als die auf das allgemeine Beste sehende oder gesetzmässige Regierung eines einzigen, durch Tüchtigkeit, Verstand und reiche Ausstattung mit Glücksgütern unabhängigen und die grosse Mehrzahl überragenden Mannes; die Tyrannis als gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen; die Aristokratie als Regierung der Tugendhaftesten; die Oligarchie als Herrschaft der Reichen; die Politie als diejenige Verfassungsform, in welcher die Armen nicht von wenigen Reichen unterdrückt sind, sondern möglichste Gleichheit (ἰσότης, μῖξις) aller Klassen von

---

1) πολιτεία hier in engerem Sinne = Staat, in welchem alle πολῖται an der Regierung activen Antheil haben. Eth. Nic. VIII, 12 heisst sie auch τιμοκρατία, oder die Verfassung, in welcher man möglichst viele Bürger unter der Bedingung gleichmässigen Beitragens zu den Staatslasten (τίμημα, census) zur Staatsregierung heranzieht.

Staatsbürgern hergestellt ist, indem die politischen Rechte, z. B. Theilnahme an der Volksversammlung, an einen mässigen Census geknüpft, die Aemter durch Wahl ohne Census nach Würdigkeit besetzt werden; diejenige Verfassung endlich, die er Demokratie nennt, und für welche später der bezeichnendere Name Ochlokratie gebräuchlich geworden ist [2]), als die Herrschaft der Armen (III, 7. 8. IV, 4 ff. V, 7. III, 17). Auch so drückt er sich aus: in der Aristokratie regiere die Tugend, in der Oligarchie der Reichthum, in der Demokratie die Freiheit (IV, 8. VI, 2.).

Diese sechs Hauptverfassungen geht nun Aristoteles einzeln durch, charakterisirt ihre Eigenthümlichkeiten, untersucht, unter welchen Verhältnissen und Bedingungen eine jede derselben aufkommt; aus welchen Ursachen eine jede zu Grunde geht; mit welchen Mitteln eine jede aufrecht erhalten werden muss und untergraben werden kann; welche Verfassung in welche am häufigsten überzugehen pflegt: kurz, er untersucht die Naturgesetze der Staatsformen: wobei ihm die so reichhaltige Verfassungsgeschichte der griechischen Staaten besonders behülflich gewesen ist. Aristoteles hat in dieser Untersuchung einen Schatz der treffendsten Wahrnehmungen niedergelegt.

Die genannten Verfassungsformen hat aber Aristoteles nicht blos beschrieben, sondern auch beurtheilt. Er legt hiebei einen doppelten Maassstab an die Verfassungen an, indem er einerseits ihren absoluten, andererseits ihren relativen Werth in Betracht zieht. Vom ersten dieser beiden Gesichtspunkte aus ist er geneigt, dem Königthum in seinem Sinne, d. h. der auf vollendeter äusserer und innerer Ueberlegenheit eines einzelnen Mannes über Alle beruhenden Monarchie [3]), und der wie diese

2) Der Name Ochlokratie kommt bei Aristoteles noch nicht vor: er lässt sich erst bei Polybius nachweisen VI, 4, 6: γένη μὲν ἓξ εἶναι ῥητέον τῶν πολιτειῶν· τρία μέν, ἃ πάντες θρυλλοῦσιν, βασιλεία, ἀριστοκρατία, δημοκρατία (vgl. VI, 3, 5), τρία δὲ τούτοις συμφυῆ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγαρχίαν, ὀχλοκρατίαν. VI, 57, 9.

3) Eth. Nic. VIII, 12: König ist ὁ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προςδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις. Die innere Ueberlegenheit des zum βασιλεύς geborenen Mannes beschreiben mehrere Stellen der Politik. βασιλεύς wäre Derjenige, welcher alle Andern wie ein Gott oder Heros an Tugend,

auf persönliche Tüchtigkeit der Herrschenden begründeten Aristokratie den Vorzug vor den andern zu geben, weil in diesen beiden Verfassungen die Staatsgewalt in den Händen des Besten oder der Besten, folglich die Herrschaft nach Maassgabe der Tugend vertheilt sei (V, 10); unter den Abarten erscheint ihm am wenigsten schlecht die Demokratie [4]); für schlechter als diese erklärt er die Oligarchie oder Herrschaft der Reichen; für die absolut schlechteste Staatsordnung die Tyrannis, weil sie das Zerrbild der besten Verfassung sei [5]). Schwankend dagegen erklärt er sich in Betreff des Werthverhältnisses zwischen Königthum und Aristokratie [6]).

Den absoluten Maassstab der Beurtheilung lässt Aristoteles jedoch hinter den relativen zurücktreten. Nicht darum blos handle es sich im praktischen Leben, was die absolut beste, ἡ ἁπλῶς κρατίστη, sondern auch darum, was die unter den gegebenen Umständen und Voraussetzungen beste (ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη) Verfassung ist (IV, 1). Auch hierin unterscheidet sich Aristoteles von Plato, der in seiner Republik ein nach seiner Meinung alleingültiges Ideal eines besten Staats entworfen hatte, wogegen Aristoteles, die concrete Wirklichkeit

---

Weisheit und Kraft überragte; einem Solchen müsste man von Rechtswegen gehorchen, I, 5. III, 13. 17. VII, 3. 14.

4) Eth. Nic. VIII, 12: ἥκιστα μοχθηρόν ἐστιν ἡ δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. Pol. IV, 2: μετριωτάτη ἡ δημοκρατία.

5) Eth. Nic. VIII, 12: ἡ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας τῇ βασιλείᾳ. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης, ὅτι χειρίστη· κάκιστον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. Pol. IV, 2.

6) Die βασιλεία ist die βελτίστη Eth. Nic. VIII, 12, die πρώτη καὶ θειοτάτη Pol. IV, 2; aber es fragt sich, ob sie nicht vielleicht ein blosser Name, ein erträumtes Ideal ist (τοὔνομα μόνον ἔχει οὐκ οὖσα), da die absolute Ueberlegenheit eines Einzelnen über Alle vielleicht nie wirklich und jedenfalls etwas Seltenes und Vorübergehendes ist (Pol. IV, 11. VII, 14), und in der Regel Mehrere verständiger, besser und zur Leitung der Geschäfte befähigter sind als Einer (III, 15. 16). Daher ist αἱρετώτερον ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας (III, 15). Auf eine Combination des durch unabhängige Stellung und vollgenügende äussere Ausstattung (Anm. 3) zu uneigennützigem und unparteilichem Regiment befähigten Königthums mit der Aristokratie, Politie oder Demokratie kommt Aristoteles gelegenheitlich, z. B. bei Besprechung der lakonischen Verfassung, zu sprechen (IV, 7. 9. V, 11); aber er kommt noch nicht dazu, die Idee der gemischten Verfassung in grossartigem Maassstabe aufzufassen und sie gehörig zu würdigen.

nie aus den Augen verlierend, auch auf die reale Ausführbarkeit und den relativen Werth verschiedener Staatsverfassungen reflectirt. So wenig als für alle Körper Eine Diät, Eine Arznei, einerlei Kleid passe, so wenig tauge für alle Staaten Eine Verfassung (IV, 1); nicht blos auf eine ideale Verfassung, eine πολιτεία κατ' εὐχὴν γινομένη, dürfe man ausgehen, sondern man müsse auch darüber klar werden, was für die durchschnittlichen Verhältnisse der Wirklichkeit tauge (IV, 11); man müsse Rücksicht nehmen auf die vorhandenen Zustände. So sei das Naturgemässe eine Monarchie oder Aristokratie, wo Einer oder Einige sich durch persönliche Eigenschaften oder edle Geburt vor den Andern auszeichnen; habe die Masse der Armen das Uebergewicht, so sei Anlage zur Demokratie vorhanden, und zwar zur besten Demokratie, wenn die ackerbauende Bevölkerung, zur schlechtesten, wenn die Masse der Handarbeiter und Taglöhner überwiege; bei einem Uebergewicht der Reichen bilde sich naturgemäss Oligarchie; beim Uebergewicht des Mittelstands eine Politie (III, 14 ff. IV, 9. 12). Auch den Einfluss der Culturzustände und der volkswirthschaftlichen Verhältnisse auf den Charakter der Staatsverfassungen nimmt Aristoteles in Rechnung. Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus modificirt er auch sein Urtheil über die Verfassungen. Hatte er vom idealen Standpunkt aus das Königthum und die Aristokratie allen andern Formen vorgezogen, so erklärt er vom praktischen Gesichtspunkt aus die Politie, d. h. die Herrschaft des Mittelstandes, für die zweckmässigste. Wie überall das Mittlere das Beste sei und die Tugend selbst in der richtigen Mitte bestehe, so sei auch der mittlere Besitz der beste, und daher diejenige bürgerliche Gesellschaft am glücklichsten, in welcher es weder übermässig Reiche noch viele übermässig Arme gebe, sondern die mittleren Leute (οἱ μέσοι) der Zahl und Macht nach das Uebergewicht haben; der μέσος βίος ist das beste Leben, und so auch die μέση πολιτεία die beste unter den vorhandenen Verfassungen. Einen Hauptvortheil derselben sieht Aristoteles darin, dass sie wegen der Gleichheit der Vermögensverhältnisse am meisten vor Zwietracht und Aufruhr gesichert sei, während die einseitigen Verfassungen kurzen Bestand haben und leicht in einander umschlagen; auch werden allzu hoch begünstigte

Menschen leicht übermüthig und bequem, die Schlechtgestellten theils knechtisch, theils zu Uebelthaten geneigt; die Mittlern dagegen seien am ehesten verträglich, vernünftig und zur Besorgung der Staatsangelegenheiten brauchbar; die besten Gesetzgeber, Solon, Lykurg und fast alle andern, waren aus dem Mittelstande (IV, 11). Nachdem Aristoteles die gegebenen Staatsverfassungen durchgegangen hat, gibt er von VII, 4 an endlich auch die Darstellung τῆς μελλούσης κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως oder der ἁπλῶς κρατίστη πολιτεία (II, 1. IV, 1), d. h. der Verfassung, welche an sich, unter der Voraussetzung des Vorhandenseins aller Bedingungen einer vollkommenen Staatseinrichtung, die wünschenswertheste wäre (ib.). Da nicht mit Wahrscheinlichkeit darauf zu rechnen ist, dass wir Alleinherrscher bekommen, welche die Gesammtheit der Staatsbürger so an Geist überragen, dass sich ihnen einfach zu unterwerfen das Richtige wäre [7]), so kann der beste Staat nur ein republikanischer, d. h. ein solcher sein, in welchem die Bürger selbst die öffentlichen Angelegenheiten verwalten. Er muss so gross sein, dass er für seine Sicherheit und seine Bedürfnisse sorgen kann oder αὐτάρκης ist, aber nicht so volkreich, dass es unmöglich wird, gute Ordnung in Allem zu erhalten; ein guter Staat muss leicht übersehbar, εὐσύνοπτος, sein. Regierung, sowie Rechtsprechung und Kriegführung, fällt den πολῖται zu; aber nicht alle Einwohner des Staats können regierende πολῖται (active Staats- oder Vollbürger) sein: diese dürfen kein Handwerker- oder Krämer- oder Ackerbauerleben führen; die beiden erstgenannten Lebensweisen sind unedler Art (ἀγεννεῖς) und der Erlangung der ἀρετή, welche zum Regieren nothwendig ist, hinderlich [8]), und auch der Ackerbau verstattet nicht die Musse, welche zur Erwerbung der ἀρετή und zur Ausübung politischer Thätigkeiten erforderlich ist, er muss durch Sclaven oder auch durch (zinspflichtige) Periöken betrieben werden, der Grund-

---

7) Vgl. Anm. 6.

8) VIII, 2: banausisch, dem Freien nicht geziemend sind Beschäftigungen, welche Leib oder Seele oder Intelligenz πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται; das sind die Handwerke und Lohnarbeiten, ἄσχολον ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν. Vgl. III, 5. VI, 4.

besitz aber muss in den Händen theils des ganzen Staates behufs der Sorge für öffentliche Bedürfnisse, theils der πολῖται sein, damit diese die für Heranbildung zu voller ἀρετή und für Besorgung der Staatsangelegenheiten nothwendige εὐπορία haben (VII, 9. 10.). Der beste Staat des Aristoteles ist also, ähnlich wie der des Plato, eine Aristokratie des Besitzes und der Bildung, welche die Mehrzahl völlig rechtlos macht und insbesondere die Sclaverei nicht entbehren kann. Bedenken, ob die Sclaverei rechtmässig sei, weist Aristoteles damit zurück, dass er behauptet, schon die Natur bilde Menschen, welche dazu bestimmt seien, blos äussere Dienstleistungen zu verrichten und von Andern beherrscht zu werden (I, 5. 6. 13); nur so viel gibt er zu, dass eine freundliche Behandlung des δοῦλος, sofern er doch ἄνθρωπος ist, eine Pflicht sei, welche die gemeinsame Menschennatur dem Herrn auferlege (Eth. Nic. VIII, 13), und dass es gut sei, allen Sclaven als Lohn des Wohlverhaltens Aussicht auf Freiheit zu eröffnen (Pol. VII, 10).

Als eine Hauptpflicht des Staats betrachtet Aristoteles vermöge seines Begriffes von demselben die Sorge für tugendgemässe Erziehung und Bildung seiner Bürger. Dieselbe soll jedoch nicht, wie bei Plato, in einer das Familienleben aufhebenden Staatserziehung bestehen; sondern sie soll bewirkt werden durch eine Gesetzgebung, welche darauf hinwirkt, dass Alle gemäss dem Begriffe voller menschlicher ἀρετή erzogen werden. Aristoteles steht hier völlig auf der Höhe der Erkenntniss Dessen, was wahrhafte Bildung des Menschen und des Staatsbürgers in sich schliesst, obwohl die in Pol. VII und VIII hierüber niedergelegten Untersuchungen nicht ganz vollendet sind. Er verlangt Gymnastik, musikalische Bildung, Anleitung zum Zeichnen, Einführung in das Wissenswertheste der Wissenschaft, sorgfältige moralische Erziehung von Jugend auf (VII, 17. VIII, 2 ff.); er verlangt, dass Alle zu der Fähigkeit erzogen werden, nicht blos das Nothwendige und Nützliche zu thun, sondern auch das Schöne zu kennen und zu schätzen und so das Höchste, was der Mensch in sich hat, den λόγος oder νοῦς, auszubilden und zum Glückseligsten, was der Mensch erreichen kann, zur θεωρία, sich zu erheben [9]. Bildung, ist seine Mei-

9) VIII, 3: τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς με-

nung, soll Rohheit und Genusssucht vertreiben und das Leben veredeln und erfreuen. Dem entsprechend soll auch die politische Tendenz des Staats nicht einseitig kriegerisch sein. Wie es sittlich unrecht ist, auf Herrschaft über Andere auszugehen (VII, 3), so ist es auch politisch gefährlich, es zu thun: geht der Staat auf Unterjochung anderer Staaten aus, so gibt er jedem seiner Bürger das Recht und den Antrieb, es auch mit dem Herrschen über die eigenen Mitbürger zu versuchen und sie sich zu unterwerfen (VII, 14); und selbst, wenn diess nicht eintritt, können herrschsüchtige Staaten sich nur halten, so lang sie zu kriegen haben; ist es damit aus, so verlieren sie wie ungebrauchtes Eisen ihre Schärfe und verfallen dem Wohlleben, weil ihre Bürger nicht gelernt haben, auch die Ruhe auszuhalten und sie vernünftig anzuwenden (ib.). Der Staat soll daher Frieden und gebildeten Genuss der Musse, die der Frieden gewährt, sich zu einem Hauptziele setzen; dadurch macht er seine Mitglieder sowohl zu guten Bürgern als zu guten und wahrhaft glücklichen Männern und erfüllt so seine Bestimmung, das höchste Gut in der Menschheit zu verwirklichen (VII, 14. 15).

Realisirt kann nach VII, 7 dieser Staat nur werden bei Menschen, welche, wie die besten unter den Hellenen, zwei Eigenschaften, Intelligenz und kriegerischen Muth, zumal besitzen. Die Völker in den kalten Gegenden und im nördlichen Europa sind voll Muth, besitzen aber weniger Intelligenz und Kunst, daher sie zwar eher frei bleiben, aber zur Staatenbildung unfähig und ihre Nachbarn zu beherrschen nicht im Stande

γαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις. Das ἀναγκαῖον und χρήσιμον ist zu lehren, aber auch das καλόν (ib. 2. 3). Die Natur des Menschen strebt nicht blos darnach, ἀσχολεῖν ὀρθῶς (zweckmässig geschäftig zu sein), ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς (ib.). VII, 14: δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα μὲν πράττειν, τά δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον. VII, 3: das beste Leben für den Einzelnen und für das Ganze ist ὁ βίος ὁ πρακτικός: ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους (Handeln nach aussen), καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις; auch bei ἐξωτερικαὶ (nach aussen gehenden) Handlungen sind die eigentlich Handelnden οἱ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονες, die denkenden Erfinder und Urheber, nicht die, welche blos das Aeussere des Thuns besorgen.

sind. Die Asiaten sind zwar verstand- und kunstbegabt, aber ohne Muth und leben darum in steter Unterwürfigkeit und Knechtschaft. Das Geschlecht der Hellenen aber, wie es hinsichtlich seiner geographischen Lage die Mitte hält, vereinigt auch die Anlagen der beiden Andern; denn es ist so muthvoll wie intelligent; weswegen es denn auch frei und im Besitz der besten Verfassungen lebt und alle Nationen zu beherrschen vermöchte, wenn es in Einen Staat vereinigt wäre.

§ 41. Die Poetik des Aristoteles.

Die Allseitigkeit, mit welcher Aristoteles das ganze Gebiet des Wissens umfasst hat, führte ihn dazu, auch den Zweigen der menschlichen Thätigkeit, welche er in dem Begriff der ποιητική oder τέχνη (S. 267 und 323) zusammenfasste, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, und zwar besonders der höhern oder der schönen Kunst, wie diess z. B. die zahlreichen Bezugnahmen auf Werke der Malerei und Bildnerei in seinen Schriften und nicht weniger die eingehenden Erörterungen beweisen, welche er im letzten Buche seiner Politik der Musik gewidmet hat. Vorhanden ist jedoch von ihm blos Eine sicher bezeugte, freilich unvollständig erhaltene kunstwissenschaftliche Schrift, das Buch περὶ ποιητικῆς im engern Sinn, über die Dichtkunst, durch welches er der Begründer der Aesthetik geworden ist.

Die Lehre des Aristoteles von der Kunst, insbesondere von der Tragödie, ist nur verständlich durch Berücksichtigung der platonischen, welche er theils wiederaufnimmt, theils in wesentlichen Punkten bekämpft.

Die platonische Ideenlehre hatte, wie wir S. 207 f. gesehen, mehr ästhetische (und ethische) als metaphysische Bedeutung; es konnte auf sie eine Theorie der Kunst als der das Ideal zu sinnlich sichtbarer Anschauung bringenden Thätigkeit gegründet werden. Plato hat jedoch wegen seiner Geringschätzung des Sinnlichen diess nicht gethan. Er gibt zwar im Vorübergehen zu, dass z. B. Malerei und Bildhauerei im Stande seien, musterhafte Darstellungen der höchsten menschlichen Schönheit zu geben [1]), und er erblickt in der μουσική (Ton- und Dicht-

1) Rep. V, 472, d. VII, 540, c. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten I, 129.

kunst) ein unentbehrliches Bildungsmittel, sofern sie z. B. in Hymnen und Enkomien das Wahre, Edle und Schöne preist und verherrlicht (Rep. II, 376—III, 403. X, 607, a). Aber anders ist es mit den darstellenden Künsten, wie Malerei, Epos und Drama. Alle diese Kunst ist Nachahmung (μίμησις); und zwar ahmt sie nach nicht die Urbilder der Dinge, die Ideen, von denen sie nichts weiss, sondern sie ahmt nach nur die Nachbilder der Ideen, die sichtbaren Dinge, sie ist Nachbild des Nachbilds, Nachbild des Erscheinenden, nicht der Wahrheit selbst. Und zwar ist diese Nachahmung der sichtbaren Dinge, welche die Kunst gibt, etwas völlig Werthloses; sie erzeugt ja nichts Wirkliches, sondern blosse Schein- und Schattenbilder (εἴδωλα) ohne Realität. Der Hauptfehler der nachahmenden Kunst ist jedoch der, dass sie, um den Beifall der Menschen zu gewinnen, Alles darstellt, was diesen angenehm ist. So namentlich die Tragödie und Komödie. Mit Darstellungen ruhiger und vernünftiger Gemüthsstimmungen, welche an sich die dem Menschen allein geziemenden sind, ist bei der grossen Masse nichts auszurichten; um ihr zu gefallen, müssen die Dichter leidenschaftliche und leidenschaftlich wechselreiche Stimmungen darstellen, sei es trauriger sei es fröhlicher Art; das thun die Tragödie und die Komödie. Und damit fügen sie den Menschen, selbst den gutgesinnten, grossen Schaden zu. Im Leben sucht man Schmerz und Kummer zu beherrschen und zu bezähmen; indem nun aber so das »Thränenreiche« (θρηνῶδες), d. h. das Weiche und Schwache in uns, das sich von seinen Schmerzen nicht gern losreisst, sondern an ihnen hängt und sich recht satt weinen und ausjammern möchte (δακρῦσαι καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι), mit Gewalt hievon zurückgehalten wird, sucht es eine Befriedigung für sich auf anderem Wege; eine solche gewährt ihm der tragische Dichter, indem er ihm Menschen vorführt in Unglück und Jammer, um Mitleiden mit ihnen zu haben und so sich den Schmerzgefühlen überlassen (in ihnen schwelgen) zu können, deren man sich sonst schämt; in der That aber nährt man durch dieses tragische Mitleiden nur das Trübseligschwache (τὸ ἐλεεινόν) in der eigenen Brust und wird so auch bei eigenem Missgeschick zu schwach dazu werden, es im Zaum zu halten. Ebenso ist es

mit dem Lächerlichen. Was man im Leben selber zu thun sich schämen würde, das belacht man in der Komödie; damit aber gibt man nur der eigenen im Innern des Menschen schlummernden Neigung zur Ausgelassenheit gefährliche Nahrung. Auch alle geradezu schlimmen Begierden und Affecte, welche in der That ausgerottet werden sollten, Geschlechtslust, Zorn und dergleichen, nährt und stärkt die Tragödie und Komödie durch die mit den Reizen der Kunst reichlich ausgestatteten Darstellungen derselben, welche sie gibt, und macht so aus uns schlechtere und elendere Menschen, als wir sein könnten und sollten (Rep. X, 596—608).

Was zuerst die Kunst überhaupt betrifft, so leitet Aristoteles, hierin an Plato sich anschliessend, sie ab von dem dem Menschen inwohnenden Nachahmungs- oder Darstellungstrieb und von den verschiedenen Mitteln zum Nachahmen, welche er gleichfalls von Natur besitzt. Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen lebenden Wesen dadurch, dass er das nachahmungssüchtigste unter ihnen ist. Er hat sowohl Freude am Nachahmen selber, als an Werken der Nachahmung; er freut sich, auf Bildern den Gegenstand, welchen sie darstellen, wiederzuerkennen; er sieht im Bilde sogar solche Dinge gern, die ihm im Leben widrig sind, z. B. Gestalten von geringen Thieren und von Leichnamen [2]). Nachahmen kann man theils in Gestalten und Farben, theils in rhythmischen Bewegungen (Tanz), theils in Rhythmus und Melodie der Töne, theils in Wort und Rede, sei es nun in ungebundener oder gebundener (rhythmisirter) Rede, desgleichen entweder in Rede allein oder

2) Poët. 4: ἐοίκασι δὲ γεννῆσαι τὴν ποιητικὴν αἰτίαι δύο τινές, καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ (καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων, ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας) καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. σημεῖον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων. ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. Der tiefere Grund dieser Freude an Nachahmungen ist die dem Menschen wesentliche Wissensbegierde: αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· — διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι, τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος (dass das Bild Jemanden vorstelle).

in Verbindung derselben mit Musik [3]). Aus der Anlage, welche der Mensch zur Nachahmung in Rede, Rhythmus und Musik hat, ist die Dichtkunst entstanden [4]).

Die Dichtkunst ist, wie alle Kunst, μίμησις oder Darstellung; hieraus fliessen die verschiedenen Gattungen der Dichtkunst [5]). Entweder berichtet der Dichter einfach, oder lässt er die Personen, von denen er erzählt, mitunter selbst reden, oder lässt er die Personen insgesammt auftreten; im ersteren Falle haben wir die lyrische Poesie [6]), im zweiten die epische, im dritten die dramatische [7]); von diesen beiden zieht Aristoteles die dramatische der epischen vor, weil das Drama mehr Uebersichtlichkeit und Einheit hat, als das laxere und daher beliebiger ins Weite und Breite sich ergehende Epos, obwohl er letzterem den Reiz reicherer Mannigfaltigkeit nicht abspricht [8]). Verschiedene Gattungen der Dichtkunst entstehen für's Zweite durch die Verschiedenheit Desjenigen, was der Dichter darstellt. Der Dichter stellt handelnde Personen dar; Personen aber sind entweder gut oder schlecht, besser oder weniger gut, oder auch ein Mittleres zwischen gut und schlecht [9]); man kann daher aus der Menschenwelt das Bessere oder das Schlechtere, desgleichen aus den Handlungen das Bessere, d. h. das Bedeutendere und Ernstere, oder das Schlechtere, d. h. das

---

3) Poët. 1: σχήματα; χρώματα; ῥυθμὸς μόνος (ὀρχησταί); ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία; λόγος ψιλός; λόγος mit μέτρα; λόγος mit ῥυθμός (μέτρα) und ἁρμονία zugleich.

4) Poët. 4.

5) c. 1: Epopöe, Drama, dithyrambische Poesie, wie auch zumeist αὐλητικὴ und κιθαριστική, sind μιμήσεις τὸ σύνολον.

6) Vgl. Zell zur Poetik Kap. 3. Müller II, 118 f.

7) c. 3: es kommt darauf an, ὡς ἕκαστα μιμήσαιτο ἄν τις. Man kann nachahmen entweder ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα ἢ ἕτερον τι γιγνόμενον (bald selbst erzählend, bald die Rolle eines Andern umnehmend), ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ, oder ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα [wie meist der Lyriker], oder πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας oder δρῶντας, daher „δρᾶμα“.

8) c. 5. 18. 24. 26.

9) c. 2: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι (τὰ γὰρ ἤθη σχεδὸν ἀεὶ τούτοις ἀκολουθεῖ μόνοις· κακίᾳ γὰρ καὶ ἀρετῇ τὰ ἤθη διαφέρουσι πάντες), ἤτοι βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους.

Unbedeutende, Läppische, Lächerliche, auswählen [10]). Für die Poesie fliesst hieraus der Unterschied einer das Bessere und einer das Schlechtere darstellenden Poesie, für das Drama insbesondere der Unterschied zwischen Tragödie und Komödie [11]). Die Komödie stellt dar das Schlechtere, jedoch so, dass sie es dabei zugleich auf das Vergnügen der Zuschauer absieht, wie diess die Kunst überhaupt thut, da sie der Freude des Menschen an der μίμησις entgegenkommen will [12]); die Komödie stellt daher das Schlechtere dar in der Form des Lächerlichen, sie stellt ein αἰσχρὸν ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, sie stellt unschädliche und daher im Zuschauer keine schmerzlichen Empfindungen, sondern blos Heiterkeit und Ergötzen erregende Verkehrtheiten dar [13]). Die Tragödie dagegen steht auf der Seite des Besseren. Sie stellt tüchtigere und edlere Charaktere und Gesinnungen, grosse bedeutende ernste Handlungen und Geschicke dar; sie verfährt hierin ganz so, wie alle andern Künste und Künstler, welche das Bessere wiedergeben [14]). Aber sie hat doch zugleich ihre Eigenthümlichkeit darin, dass sie Handlungen darstellt, welche schmerzliche Empfindungen, nämlich die Affecte der Furcht und des Mitleidens, erregen. Sie stellt tüchtigere,

10) Wie diess aus der Definition der Tragödie (s. Anm. 18) hervorgeht. Ebenso c. 7: καλαὶ πράξεις und opp., s. Anm. 22.

11) c. 2: nachdem angeführt ist, Homer stelle die Menschen besser, ein anderer Dichter stelle sie schlechter dar, als sie sind, ein dritter so, wie sie sind (ὁμοίους), heisst es: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους, ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν.

12) Vgl. Anm. 2 und 17. Auch Pol. VIII, 5 und 7 ist unter den Zwecken der Kunst neben der παιδεία aufgeführt: ἡδονή, διαγωγή (Unterhaltung), ἄνεσις καὶ τῆς συντονίας ἀνάπαυσις (Abspannung). Vgl. S. 316 f.

13) c. 5: ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶ μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν. Ueber die Richtigkeit dieser Definition des Komischen vgl. die Aesthetik des Herausgebers S. 251.

14) c. 15: ἐπεὶ δὲ μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφήν, ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν. οὕτω καὶ τὸν ποιητήν, μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥᾳθύμους καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, τοιούτους ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν (Gutes an ihnen zeigen), — οἷον τὸν Ἀχιλλέα Ὅμηρος.

edlere Personen dar, welche durch ihre Handlungen in Missgeschicke gerathen, so dass im Zuschauer Furcht oder Zittern vor dem Unglück, das an sie herantritt, und im weiteren Verlauf Mitleiden mit dem Unglück, das er sie erleiden sieht, erregt wird, weil es schmerzlich ist, bessere Menschen leiden zu sehen[15]). Allerdings darf es nicht ein gänzlich unverschuldetes Missgeschick sein, was dargestellt wird; ein solches wollen wir nicht mitansehen, sondern wir verwünschen es, und eine Dichtung, die uns ein solches zeigte, könnte kein Vergnügen mehr erregen; der Held muss an seinem Missgeschicke selber Schuld oder Mitschuld tragen, er muss ein Mann sein, der zwar tüchtig ist, aber einen Fehler begangen hat, in Folge dessen er unglücklich wird[16]). Nur eine solche traurige, Furcht und Mitleiden erregende Handlung ist tragisch, und es ist daher ganz verfehlt, wenn man aus allzu weicher Empfindsamkeit Tragödien mit gutem Ausgang haben will; die Tragödie ist Darstellung einer ernsten Handlung und hat es daher auch mit dem Ernsten zu thun[17]). Die Wirkung auf das Subject, welche

---

15) c. 6: Die Tragödie ist μίμησις πράξεως καὶ βίου καὶ εὐδαιμονίας (die umschlägt in κακοδαιμονία). c. 9: sie ist μίμησις οὐ μόνον πράξεως, ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν. c. 13: φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν εἶναι μιμητικήν· τοῦτο ἴδιον τῆς τοιαύτης μιμήσεώς ἐστιν. c. 14: δεῖ οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον, ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίποδος μῦθον.

16) c. 13: Da die Tragödie φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν μιμητική ist (Anm. 15), πρῶτον μὲν δῆλον, ὅτι οὔτε τοὺς ἐπιεικεῖς ἄνδρας δεῖ μεταβάλλοντας φαίνεσθαι ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν (οὐ γὰρ φοβερὸν οὐδὲ ἐλεεινὸν τοῦτο, ἀλλὰ μιαρόν ἐστιν, erregt Abscheu) οὔτε τοὺς μοχθηροὺς ἐξ ἀτυχίας εἰς εὐτυχίαν —, οὐδ' αὖ τὸν σφόδρα πονηρὸν ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταπίπτειν. τὸ μὲν γὰρ φιλάνθρωπον ἔχοι ἂν ἡ τοιαύτη σύστασις, ἀλλ' οὔτε ἔλεον οὔτε φόβον (sie würde zwar Theilnahme, aber nicht Furcht und Mitleiden erregen). ὁ μὲν γὰρ περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, ὁ δὲ περὶ τὸν ὅμοιον (ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον), ὥστε οὔτε ἐλεεινὸν οὔτε φοβερὸν ἔσται τὸ συμβαῖνον. ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων (besonders ausgezeichnet) καὶ δικαιοσύνῃ μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά. Nachher: δι' ἁμαρτίαν μεγάλην ἢ οἵου εἴρηται [ὁ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας] ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χείρονος (eher ein Guter, Edler, als ein Schlechterer, eignet sich zum tragischen Helden).

17) c. 13: eine andere σύστασις der Tragödie ist die mit gutem Ausgang. Sie gilt gern für die beste διὰ τὴν τῶν θεάτρων ἀσθένειαν (wegen

die Tragödie ausübt, ist theils wie bei jedem Kunstwerk die ἡδονή, theils eine eigenthümliche Stimmung des Gemüths, die Aristoteles κάθαρσις nennt. Er sagt: Die Tragödie stellt eine ernste Handlung dar, welche in ihrem Verlaufe Furcht und Mitleiden erregt und hiedurch eine Reinigung [bezüglich]! solcher Affecte durchführt [18]). Nach der Analogie anderer aristotelischer Stellen, namentlich Pol. VIII, 7 [19]), kann diess nur so verstanden werden: Die Tragödie führt uns hinein in eine Reihe von traurigen Begebenheiten und lässt uns alle Affecte des Bangens und Bedauerns, welche daran sich knüpfen, in vollem Grade durchempfinden; dadurch bewirkt sie, dass derartige schmerzliche Affecte für eine Weile in uns zur Ruhe kommen, und wir uns somit wieder leicht und frei fühlen. Wie z. B. überfreudige Affecte dadurch am besten zur Ruhe gebracht werden, dass sie Gelegenheit erhalten, sich recht auszuleben, auszujubeln, auszutoben, so ist es auch mit den schmerzlichen Stimmungen, zu denen das Gemüth so geneigt ist; der Mensch muss sich hie und da recht rühren und erschüttern lassen, damit auf Rührung und Erschütterung, nachdem er an ihr sich ersättigt, wieder um so gewisser Aufheiterung und Ermannung der Seele folge, wie er solche desto mehr bedarf, je mehr er der Macht der παθήματα unterworfen ist. Hatte Plato die Tragödie aus seinem Staate verbannt, weil sie durch

---

der Sentimentalität der Theaterpublica). ἔστι δὲ οὐχ αὕτη ἀπὸ τραγῳδίας ἡδονή, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς κωμῳδίας οἰκεία· ἐκεῖ γάρ, ἂν οἱ ἔχθιστοι ὦσιν ἐν τῷ μύθῳ, οἷον Ὀρέστης καὶ Αἴγισθος, φίλοι γενόμενοι ἐπὶ τελευτῆς ἐξέρχονται, καὶ ἀποθνήσκει οὐδεὶς ὑπ' οὐδενός. Vgl. c. 14: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ib.: τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν.

18) c. 6: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας, — δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

19) Aristoteles behauptet hier, dass die Musik verschiedene Zwecke und darunter auch den der κάθαρσις habe, und sagt in diesem Zusammenhang: wie begeisternde heilige Lieder heftig erregte Menschen beruhigen, ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, so muss Dasselbe zu Theil werden den ἐλεήμονες καὶ φοβητικοὶ καὶ ὅλως παθητικοί, sowie sonst Jedem, soweit er für solche leidentliche Affecte empfänglich ist; Allen muss γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς durch hiezu geeignete Musik. Was hier die Musik leisten soll, das wird in der Poetik nun auch der Tragödie als Beruf zugewiesen.

ihr Leid und Wehe entnervend wirke, so ist Aristoteles der entgegengesetzten Meinung: sie thut allerdings Das, was Plato an ihr tadelt, sie gibt dem ϑρηνῶδες, dem ἐλεεινόν im Menschen Gelegenheit »sich recht auszuweinen und auszujammern« (S. 336); aber damit wirkt sie wohlthätig, sie thut den παϑήματα ihren Willen, lässt ihnen für eine Weile vollkommen freien Lauf; dadurch bewirkt sie, dass sie endlich zur Ruhe kommen, sich von der Seele wieder ablösen, das Gemüth wieder frei, froh und kräftig wird. Gerade je länger und vielfacher sie Leiden schauen lässt, desto mehr eignet sie sich dazu, nicht eine vorübergehende und daher wenig wirksame Befreiung von trübseligen Stimmungen zu geben (wie z. B. etwa ein μέλος καϑαρτικόν, ein blosses Trauerlied), sondern recht gründliche Erleichterung zu schaffen (die κάϑκρσις zu »περαίνειν«) [20]).

So vorurtheilslos und gerecht Aristoteles alle Richtungen der Kunst würdigt, so erklärt er doch diejenige Kunst für die erste, welche das »Bessere« zu ihrem Zielpunkt nimmt. Die guten Maler sind die, welche, was sie malen, zwar ähnlich,

20) Bernays, zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama, 1857. 1880, hat nach der maassgebenden Stelle Pol. VIII, 7 das Richtige über die κάϑαρσις aufgestellt. Nur ist das Wort nicht zu übersetzen »erleichternde Entladung«, was einen zu gewaltsamen Prozess bedeuten würde, sondern Hinausschaffung, Ausscheidung. So auch Ueberweg, Gesch. d. Phil. I, 215 ff. Sprachlich heisst κ. τ. π. nicht Reinigung der leidenden Stimmungen von Uebermaass, sondern Entfernung, zeitweilige Behebung derselben. Wenn Ueberweg (dritte Auflage S. 178) bemerkte, A. möge mit Unrecht mehr Gewicht auf die Aufhebung als auf die Anregung des Gefühles gelegt haben, so ist diess zwar bestimmt nur Poët. 6, nicht so c. 13. 14 (Anm. 15) der Fall; allein die Bemerkung ist desungeachtet treffend: A. ist zu sehr Hellene, um nicht der Gefühlsberuhigung den Vorzug vor der Erregung zu geben. — Die κάϑαρσις erstreckt sich vielleicht, da es heisst: τῶν τοιούτων π., auch auf andere beklemmende und schwache Stimmungen, wie z. B. Schmerz, Kummer, Missmuth, übertriebene Unruhe und Bangigkeit auch in Betreff des eigenen Ichs. — Mit der κ. ist ausser der ἡδονή, welche die μίμησις gewährt, auch noch eine szs. innerlichere ἡδονή (Anm. 19) oder χαρὰ ἀβλαβής (Pol. VIII, 7) verbunden, weil sie den Schmerzgefühlen zur Ersättigung verhilft, und weil sie dieselben zugleich auflöst, so dass die Seele wieder frei wird. Vgl. Plut. probl. sympos. III, quaest. 8, 2: ὁ ἐπικήδειος αὐλὸς (die Trauerflöte) ἐν ἀρχῇ πάϑος κινεῖ καὶ δάκρυον ἐκβάλλει, προάγων δὲ τὴν ψυχὴν εἰς οἶκτον οὕτω κατὰ μικρὸν ἐξαίρει καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν.

aber schöner als in der Wirklichkeit wiedergeben [21]); die guten Dichter sind die, welche die Menschen und die menschlichen Dinge nicht schlecht und schlechter als sie sind und nicht so, wie sie wirklich sind oder wie die gewöhnliche Meinung sie ansieht, darstellen, sondern sie so gut darstellen, als es die Wahrheit erlaubt [22]). Aristoteles verlangt also eine ideale Auffassung und Wiedergebung des Realen; Gegenstand der Kunst ist ihm das Wirkliche, dieses hat sie »nachzuahmen«, aber sie soll es auch veredeln, damit sie Gutes darstelle und hiedurch doch nicht blos zum Vergnügen, sondern auch zur sittlichen Bildung beitrage (vgl. Pol. VIII, 5), und er hat daher auch nichts dagegen, dass die das Bessere darstellende Poesie sich vorzugsweise an mythische Stoffe (wo eher die βελτίονες ἢ καθ' ἡμᾶς zu finden sind) halte, wiewohl er sich über diesen Punkt nicht bestimmter ausgesprochen hat. Ebenso setzt Aristoteles diess der Poesie zur Aufgabe, nicht blos einfache Begebenheiten aus dem wirklichen Leben darzustellen, sondern die Handlungen und Geschicke der Menschen darzustellen, οἷα ἂν γένοιτο, d. h. so, wie sie sich gestalten würden, wenn Alles so geschähe und so gienge, wie es eigentlich geschehen und gehen soll, wenn z. B. die Handlungen und Geschicke eines Menschen ganz seinem innern Wesen und Charakter entsprängen, oder wenn den Ursachen die Folgen, den Absichten die Ergebnisse, dem Verdienst die Belohnung, der Verschuldung die Strafe in genauer oder begriffsgemässer Weise entsprechen würden, was in der Wirklichkeit so oft nicht der Fall ist [23]).

---

21) s. Anm. 14.

22) c. 4: οἱ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια. c. 25: man kann dreifach μιμεῖσθαι, ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷά φασι καὶ δοκεῖ, ἢ οἷα δεῖ; das Erste that Euripides, das Dritte Sophokles.

23) c. 9: weil in der Tragödie Alles streng zusammenhängen muss (c. 8, s. Anm. 28), ist es klar, dass οὐ τὸ τὰ γενόμενα (das nächste Beste, was sich ereignet) λέγειν ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο; das ist der Unterschied zwischen Historiker und Dichter. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. ἔστι δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δὲ

Da Aristoteles die ideale Behandlung als Hauptgesetz der Kunst betrachtet, so redet er auch der rhythmischen Darstellung im Gegensatz zur prosaischen, ebenso der Verbindung der Poesie mit der Musik[24]) und dem durch Bilder und sonstige ungewöhnliche Sprechweise gehobenen poetischen Ausdruck[25]) das Wort, und fordert entschieden, dass dem dichterischen und sonstigen Kunstwerk folgende Eigenschaften der schönen Form nicht fehlen: 1) wohlbegrenzte Uebersichtlichkeit, 2) vollgenügende Grösse oder Ausdehnung[26]), 3) abschliessende Vollständigkeit[27]), 4) strenge alles Unnöthige und Fremdartige fernhaltende Einheit, 5) begriffsgemässe Ordnung und innerlich nothwendiger Zusammenhang[28]), 6) symmetrische (überall nicht zu viel

---

καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν. vgl. c. 15. 18: τραγικόν und φιλάνθρωπον ist, dass der Arglistige selbst überlistet, der ungerechte Tapfere trotz seiner Tapferkeit besiegt wird. καθόλου (begriffsgemäss) ist eine Darstellung, welche einem Manne Worte, Handlungen, Schicksale beilegt gemäss seinem Charakter; das thut die Poesie und kann es thun, während die Geschichte von einem Manne viel ihm Aeusserliches und Zufälliges, das ihm begegnete, erzählen muss.

24) c. 6: ἡδυσμένος λόγος (mit voller Kraft Wohlgefallen zu erregen ausgestattet) ist derjenige λόγος, welcher ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος hat. ib.: ἡ μελοποιία μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων.

25) c. 22: λέξεως δὲ ἀρετή, σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴν εἶναι. σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων (die gewöhnlich geltende Redeweise), ἀλλὰ ταπεινή. σεμνὴ δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικὸν ἡ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη· ξενικὸν δὲ λέγω γλῶτταν (ungewöhnliche Ausdrücke) καὶ μεταφορὰν — καὶ πᾶν παρὰ τὸ κύριον.

26) c. 7: ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα, ὃ συνέστηκεν ἔκ τινων, οὐ μόνον ταῦτα τεταγμένα δεῖ ἔχειν (Anfang, Mitte und Ende Anm. 27), ἀλλὰ καὶ μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει (καὶ τάξει) ἐστί, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῶον — οὔτε παμμέγεθες. ὥστε δεῖ, καθάπερ ἐπὶ τῶν ζώων ἔχειν μὲν μέγεθος, τοῦτο δὲ εὐσύνοπτον εἶναι, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δ' εὐμνημόνευτον εἶναι. — — ἀεὶ ὁ μείζων ὅρος μέχρι τοῦ σύνδηλος εἶναι (grosse Ausdehnung, so lange sie nicht unübersichtlich wird) καλλίων ἐστὶ κατὰ τὸ μέγεθος.

27) c. 7: κεῖται δ' ἡμῖν τὴν τραγῳδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν. ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν; diese muss jedes Ganze τεταγμένα ἔχειν.

28) c. 8: Der μῦθος (die Fabel der Tragödie) muss εἷς sein. χρὴ οὖν, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις μιμητικαῖς ἡ μία μίμησις ἑνός ἐστιν (Ein Kunstwerk sich auf Einen Stoff beschränken soll), οὕτω καὶ τὸν μῦθον, ἐπεὶ

und nicht zu wenig gebende) Anlage und Gliederung der Theile [29]).

Blicken wir auf das Ganze der aristotelischen Philosophie zurück, so ist zu sagen: ihre Hauptstärke liegt nicht in ihren speculativen Grundlehren, sondern theils in der Behandlung der speziellen philosophischen Disziplinen, theils in der Auffassung der Ziele und Zwecke des menschlichen Lebens, welche Aristoteles gegeben hat. Ob, was die Lehre von den letzten Prinzipien betrifft, die εἴδη über den Dingen stehen, wie bei Plato, oder ob sie nur in den Dingen wirken als formende Kräfte, Das macht im Grunde nicht so viel aus, als Aristoteles glaubte; auch bei ihm stehen diese Formen dualistisch neben der realen Substanz der Dinge, und auch ihm gelang es nicht, eine genetische Deduction derselben zu geben; was an der platonischen Ideenlehre ethisch wahr und ästhetisch schön war, dass jedes Ding sein vollkommenes Urbild hat im Reiche des Gedankens, Das hat Aristoteles fallen gelassen, ohne hiefür durch eine wissenschaftliche Aufklärung darüber, woher und warum alle diese Formen des Universums sind, einen Ersatz zu geben. Wohl unterscheidet auch er zwischen Materie und begrifflicher Form, und diese Unterscheidung ist für den ethischen Charakter des aristotelischen Systems von entschiedenem Werth; sie ist die Grundlage für die Anschauung des Aristoteles, dass im Universum nicht blos blinde Nothwendigkeit, sondern auch Zweckmässigkeit herrscht und daher die das Natürliche zweckmässig gestaltende und ordnende Ver-

---

πράξεως μίμησίς ἐστι, μιᾶς τε εἶναι (καὶ ταύτης ὅλης), καὶ τὰ μέρη συνεστάναι τῶν πραγμάτων οὕτως, ὥστε μετατιθεμένου τινὸς μέρους ἢ ἀφαιρουμένου διαφέρεσθαι καὶ κινεῖσθαι τὸ ὅλον. ὃ γὰρ προςὸν ἢ μὴ προσὸν μηδὲν ποιεῖ ἐπίδηλον, οὐδὲ μόριον τοῦ ὅλου ἐστίν. c. 9 unter den μῦθοι und πράξεις sind αἱ ἐπεισοδιώδεις die schlechtesten, d. h. die, in welchen die Folge eine willkürliche ist. c. 15: nichts soll ἄλογον sein in der Handlung. c. 23: ὥσπερ ζῷον ἓν ὅλον; die ἡδονή hieran muss das Drama hervorbringen.

29) cf. Met. XIII, 3, 17: τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον (welches Letztere dem εὐσύνοπτον Anm. 26 verwandt ist). Symmetrie (= Einhaltung des Maasses, das dem Einzelnen zukommt) als Kunstgesetz Pol. III, 13. V, 9.

nünftigkeit das Höchste in ihr ist; sie wahrt der »Idee« ihr Recht, sie gibt auch der aristotelischen Lehre ihres Realismus ungeachtet das sokratisch-platonische Gepräge einer idealistisch intellectualen Weltauffassung. Allein Das, was Aristoteles zunächst mit ihr beabsichtigt, leistet sie nicht; sie erklärt das reale Wesen der Wirklichkeit nicht, sie ist schliesslich doch nur eine äussere logische Unterscheidung an den Dingen; und sie ist in der Folgezeit durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Anfänge der neuern Philosophie herein eine Hauptursache davon gewesen, dass man nicht daran dachte, die wirklichen Naturgesetze nnd Naturkräfte zu erforschen, da man diese in den aristotelischen Formen der Dinge bereits zu haben glaubte. Muster und Vorbild aber bleibt Aristoteles in der Behandlung des Einzelnen, d. h. in der Schärfe und Feinheit der Auffassung, in der Fülle des positiven Wissens, in der fruchtbaren und ergebnissreichen Handhabung desselben, in der Klarheit und Kürze, zu welcher er die Darstellung seines reichen Materials zu erheben weiss, und vor Allem in der Unermüdlichkeit der begrifflichen Discussion, die den Gegenstand nach allen Seiten, die er irgend darbieten kann, betrachtet; nicht abstract räsonniren, sondern concret denken, das lernt man bei Aristoteles. Die wissenschaftliche Sprache und Terminologie, ohne welche keine Philosophie bestehen kann, hat ihn zu ihrem Urheber. Und doch versteht er auch das Leben wie wenige, was sowohl seine Schilderungen menschlicher Charaktere und Gesinnungen, menschlicher Fehler und Tugenden in der nikomachischen Ethik, als seine Lehren von den sittlichen Aufgaben des Einzelnen und der Gesellschaft beweisen. Dazu noch hinzugenommen den Sinn für Bildung und Humanität, der diese Lehren durchdringt, so entsteht der Eindruck, die griechische Philosophie habe in Aristoteles eine Höhe der Vollendung erreicht, die weit mehr zu leisten scheint, als man nach Dem, was ihm vorgearbeitet war, erwarten kann.

Wenn Aristoteles freilich wirklich der Meinung gewesen sein sollte, dass die Philosophie in kurzer Zeit ganz zur Vollendung gebracht sein werde, wie Cicero (Tusc. III, 28) berichtet, so hätte er sich hierin ähnlich geirrt, wie so viele Denker nach ihm. Abgesehen von Demjenigen, was in seinem

System als verfehlt bezeichnet werden muss, gibt es schon für jene Zeit gar Vieles, was er mit all seinen reichen Hülfsmitteln noch nicht aufgefunden und in Betracht gezogen hat, namentlich in psychologischer, erkenntnisstheoretischer und ethischer Beziehung; und zudem ist seine Lehre, ähnlich wie die platonische, keineswegs schon zu einem in allen Theilen streng zusammenhängenden System durchgebildet; sie trägt vielfach den Charakter des Unfertigen, des Hypothetischen und Problematischen an sich; Aristoteles ist grösser in der Untersuchung, als in der abschliessenden Doctrin. Somit blieb auch andern philosophischen Richtungen, als die seinige, auf griechischem Boden noch eine stattliche Nachlese übrig, wie diess die Betrachtung der auf ihn folgenden Systeme zeigen wird.

Die Schule des Aristoteles hat meist seine Lehre ziemlich unverändert festgehalten, und wenig zur Fortbildung derselben beigetragen. Ihre Richtung ging vorzüglich auf Beobachtung, auf Bereicherung der empirischen Wissenschaften, auf gelehrtes Wissen; auf die metaphysischen Untersuchungen dagegen hat sie sich weniger eingelassen.

Der berühmteste Peripatetiker war der Nachfolger [1]) des Aristoteles, Theophrast [2]) aus Lesbos; er hat der peripatetischen Schule mehr als dreissig Jahre mit ungemeinem Beifall vorgestanden. Die zahlreichen Schriften, die er verfasste [3]),

1) Anekdote bei Gell. XIII, 5: als Aristoteles alt und kränklich wurde, baten ihn seine Schüler, einen Nachfolger zu bezeichnen. Unter seinen Schülern waren zwei besonders ausgezeichnet, Theophrast aus Lesbos und Eudemus aus Rhodus. Nun liess Aristoteles lesbischen und rhodischen Wein kommen, kostete zuerst den rhodischen Wein und lobte ihn, darauf den lesbischen, lobte ihn ebenfalls, fügte aber bei, ἡδίων ὁ Λέσβιος. Is erat e Lesbo Theophrastus, homo suavitate insigni linguae pariter atque vitae. Aristoteles' Schüler verstanden diese Andeutung, und schlossen sich nach seinem Tode dem Theophrast an.

2) Er soll ursprünglich Tyrtamos geheissen, aber von Aristoteles wegen seines glänzenden Vortrags, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον, den Namen Theophrast erhalten haben, D. L. V, 38. Cic. Orat. 19, 62: Theophrastus divinitate loquendi nomen invenit. Quint. Inst. X, 1, 83: in Theophrasto tam est loquendi nitor ille divinus, ut ex eo nomen quoque traxisse dicatur.

3) Ein Verzeichniss derselben bei Diog. L. V, 42—50. Uebrig sind

sind grösstentheils empirischen, namentlich naturwissenschaftlichen Inhalts; auch seine berühmte Schrift über die Charaktere beruht ganz auf Beobachtung. Eudemus aus Rhodus, dessen Namen die eudemische Ethik trägt, gleichfalls Schüler des Aristoteles und neben Theophrast eine Auctorität der Schule, scheint sich auf die Erklärung und Auslegung der aristotelischen Lehre beschränkt zu haben; wenn er von den Spätern angeführt wird, so geschieht es fast nur, um die Lehre des Aristoteles zu erläutern. Nach Theophrast stand dessen Schüler Strato von Lampsakus 18 Jahre lang der Schule vor. Schon der Beiname des Physikers, der ihm beigelegt wurde, beweist, dass er sich vorherrschend der Naturforschung zuwandte. Er hat von allen Peripatetikern am meisten sich vom Ansehen des Aristoteles freigemacht, ihn sogar bestritten. Er liess namentlich das übernatürliche Prinzip, das Aristoteles angenommen hatte, den göttlichen νοῦς, als eine unnöthige Hypothese fallen, indem er die Bewegung und das Leben der Welt aus der Natur und der ihr ursprünglich inwohnenden Bildungskraft ableitete [4]. Es war nur folgerichtig, dass er auch die Trennung zwischen νοῦς und ψυχή fallen liess und Denken und Empfinden als Thätigkeit Einer und derselben psychischen Kraft betrachtete, welche ihren Sitz im Vorderhaupt des Menschen habe [5]. Sein Standpunkt ist eine in gewisser Beziehung consequente Fortbildung des aristotelischen Dualismus zum Naturalismus. Noch weiter waren hierin gegangen Aristoxenus und Dicäarchus, noch Schüler des Aristoteles selbst; sie leugneten, dass die Seele eine eigene Substanz sei, und erklärten alle psychischen Vorgänge aus Bewegungen des Körpers [6]. Die späteren Peripa-

---

seine Schrift über die Pflanzen (περὶ φυτῶν ἱστορίαι und περὶ φυτῶν αἰτιῶν), sowie mehrere kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen; dann (im Auszug) seine ἠθικοὶ χαρακτῆρες und seine Metaphysik.

4) Cic. Acad. II, 38, 121: Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura. de nat. Deor. I, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet.

5) Plut. plac. IV, 5.

6) Ritter et Preller p. 330. Cic. Tusc. I, 10: A. musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam (animam esse dixit); velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos. Er erneuerte

tetiker sind unbedeutend. Die meisten derselben beschäftigten sich blos mit gelehrter Auslegung und Commentirung der aristotelischen Schriften; der erste dieser Commentatoren war jener Andronikus von Rhodus, ums Jahr 70 vor Christus, der eilfte Diadochos der peripatetischen Schule, welcher die erste vollständige und kritisch berichtigte Ausgabe der aristotelischen Schriften veranstaltete (S. 261).

Dritter Abschnitt.

Die nacharistotelische Philosophie.

---

§ 42. Allgemeiner Charakter der nacharistotelischen Philosophie.

Nach Aristoteles schlug die griechische Philosophie eine ganz neue Bahn ein. Bis dahin war das Wissen als selbstständiger Zweck des Philosophirens angesehen worden; von nun an wird ausschliesslich und entschieden in praktischem Interesse philosophirt. Bisher hatten die philosophischen Hauptsysteme nach dem Problem geforscht, wie sich die Dinge an sich verhalten; jetzt wird das Problem an die Spitze gestellt: wie die Dinge sich zum Subject verhalten, und wie das Subject sich zu den Dingen verhalten müsse. Alles Wissen wird nunmehr der Erforschung dieses Problems dienstbar gemacht; alles Erkennen wird bezogen auf die Bedürfnisse und Interessen des Menschen, auf die Erzielung einer diese vollkommen befriedigenden Weltansicht. Vorangegangen waren in ähnlicher Richtung allerdings schon Sokrates mit seiner Beschränkung des Wissens auf die Zwecke des handelnden Lebens, ebenso die Sophisten, die Cyniker und die Cyrenaiker; und auch die andern Systeme sowohl der sokratischen als selbst der vorsokratischen Zeit hatten mit nur wenigen Ausnahmen in der Philosophie zugleich auch

---

somit die in Plato's Phädo p. 86 ff. bekämpfte Lehre (S. 81). Vgl. auch S. 60. Anm. 11.

Wahrheit für das Leben, für das subjective Wollen und Thun gesucht. Aber der Unterschied dieser dritten Periode von den vorhergegangenen ist der: dass die Tendenz der Philosophie auf die Befriedigung der Interessen des Subjects jetzt die vorherrschende und dass sie eine weit durchgreifendere wird als früher. Man findet keine Genugthuung mehr im Erkennen als solchen, in der Untersuchung und Betrachtung der Dinge um ihrer selbst willen, in welcher selbst ein Sokrates lebte und webte, wenn gleich er verlangte, dass sie über die Zwecke des Handelns nicht hinausgehe und für sie fruchtbar werde; man will vielmehr jetzt Wahrheit nur für das Leben; und zwar will man eine Wahrheit für das Leben, welche für den Menschen Mittel und Weg zu nichts Geringerem sein soll, als dazu: sein Wollen und sein Handeln, sein ganzes persönliches Dasein in einer möglichst vollkommenen und ihn zu vollkommener Glückseligkeit führenden Weise zu gestalten. Allerdings aber wird in dieser Periode die theoretische Philosophie, d. h. die Erkenntnisslehre, die Physik und Metaphysik, keineswegs vernachlässigt und bei Seite gesetzt, wie es bei den Cynikern und Cyrenaikern geschah. Im Gegentheil: gerade, weil man zu einer sichern Ueberzeugung über die Frage: was ist Wahrheit, die den Menschen gut und glücklich machen kann, gelangen will, deswegen zieht man die Frage: wie kann der Mensch zu einem sichern oder wahren Erkennen gelangen, mit noch grösserer Anstrengung als früher in Betracht und sucht, nachdem diese Frage erledigt ist, in der Erkenntniss des Wesens und der Gesetze des Universums die objectiven Grundlagen für Dasjenige auf, was das Subject für wahr anzunehmen und zur leitenden Richtschnur seines Wollens und Thuns zu erwählen habe.

Die Ursachen dieses Umschwungs der griechischen Philosophie sind zu suchen in den gegen früher so ganz veränderten Zeitverhältnissen. Wie überhaupt zwischen der Philosophie und dem allgemeinen Leben einer Zeit eine nahe Wechselwirkung besteht und jede Zeitphilosophie immer nur die vorhandenen Zustände abspiegelt, so war es auch hier. Seit Alexander dem Grossen war das althellenische Leben vollends dem Verfall entgegengegangen; es gab bald kein Gemeinleben und keinen Gemeingeist mehr, sondern nur noch Privatleben und private

Verhältnisse; auch die Sitte und die Religion hatten ihre Herrschaft verloren; kurz das Subject stand jetzt auf eigenen Füssen, es war auf sich, auf die bestmögliche Gestaltung seines Lebens durch sich selber angewiesen. Hiedurch kam auch die Philosophie dahin, sich auf denselben Standpunkt zu stellen und ihren Ausgangspunkt im Subject und in dessen Bedürfnissen zu nehmen; die Frage nach dem Lebenszweck, nach dem Weg zur Tugend und Glückseligkeit, wurde somit jetzt die Hauptfrage, die praktische Philosophie gewann den Primat vor der theoretischen. Natürlich wurde auch die Gestalt der Ethik unter diesen Umständen und Lebensverhältnissen eine andere, als vorher. Früher war, wie das subjective Einzelleben mit dem Gesammtleben, so die Ethik mit der Politik eng verflochten gewesen; noch Plato und Aristoteles hatten behauptet, die Verwirklichung der Sittlichkeit sei nur in einem Staate möglich; jetzt dagegen wird endlich auch das Subject als solches bestimmt ins Auge gefasst; die Ethik wird jetzt Ethik für den Menschen, sie wird allgemein menschliche, von der Politik gesonderte Moral, und zwar eine Moral, welche nichts Geringeres als eine unbedingt vollkommene Tugend und Glückseligkeit lehren will, weil nun eben jetzt das Subject sich selbst unbedingt Zweck geworden ist.

Von eingreifender Wichtigkeit für die Gestaltung der nunmehr auftretenden philosophischen Lehren war nun aber auch der bisherige Verlauf der Philosophie. Die Systeme waren nachgerade so zahlreich geworden und standen so vielfach in Gegensatz und Streit zu einander, dass es immer problematischer wurde, wo denn die Wahrheit sei; auch die skeptischen Tendenzen befanden sich seit der Sophistik her noch in voller Blüthe und nahmen unter den jetzigen Verhältnissen einen neuen Aufschwung. Und gerade die bedeutendsten unter den positiven Systemen, das platonische und aristotelische, hatten ihr Ziel einer vollständigen Welterkenntniss nur unbefriedigend erreicht; sie hatten sich bei Vielem mit blosser »Wahrscheinlichkeit« begnügt, sie hatten Manches nur hypothetisch vorgetragen, sie waren über ein unsicheres Suchen und Schwanken in Betreff der obersten Probleme der Speculation und namentlich über einen wissenschaftlich unhaltbaren Dualismus zwischen

Form und Materie, Idee und Wirklichkeit, Geistigem und Natürlichem nicht hinweggekommen. Damit erwiesen sich auch diese Systeme als unfähig, dem Subject Dasjenige zu bieten, was es jetzt in der Philosophie suchte: Wahrheit über die höchsten Fragen, sichern Halt fürs Leben, beruhigende Ueberzeugung über die sittliche Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen. Die Philosophie strebte daher jetzt vor Allem darnach, auf festen Grund und Boden zu kommen gegenüber den ältern Systemen, obwohl zugleich unter Benützung derselben, sofern ja auch sie einzelnes Wahre bereits erkannt haben konnten. Man nahm die vorhandenen Systeme wieder auf und suchte, was sie Wahres zu enthalten schienen, zu sammeln und neu zu begründen, weswegen denn nun auch die vorsokratischen Systeme, besonders Heraklit und Demokrit, wieder zu Ehren kommen, und man bemühte sich, über Alles, was frühere Systeme noch unbestimmt gelassen, zu einem definitiven Abschluss zu gelangen und ihre Mängel und Lücken auszufüllen, damit so das Bedürfniss des Subjects nach einer ihm in jeder Beziehung genügenden Ansicht von der Natur der Dinge seine Befriedigung finde. In Folge dieser Anlehnung an die früheren haben die Systeme dieses Zeitraums nicht mehr die selbstständige Originalität, welche jene auszeichnete; nur im erkenntnisstheoretischen und ethischen Gebiete haben sie Neues geleistet.

Im Besondern gestalteten sich nun die eigenthümlichen Systeme dieser Periode in folgender Weise.

In der bisherigen Entwicklung der griechischen Philosophie hatte sich mehr und mehr als Hauptsache hervorgethan der Gegensatz zwischen zwei Richtungen, von welchen die eine an der Fähigkeit des Menschen zur denkenden Erkenntniss des allgemeinen Wesens der Dinge und an seiner Bestimmung zu einem dieser Erkenntniss gemässen Wollen und Handeln festhielt, die andere dagegen nur das sinnliche Vorstellen und Begehren des Individuums als wahr gelten lassen wollte. Auf der ersten Seite standen die meisten vorsokratischen Philosophen und unter ihnen ganz besonders Heraklit, sodann Sokrates, die Megariker und die Cyniker, Plato und Aristoteles; die andere Seite war vertreten durch die Atomistiker, durch die Sophisten und durch die Cyrenaiker, sie lehrten, nur

das sinnlich Wahrnehmbare habe Realität, und nur das sinnliche Wohlsein des Individuums habe Werth und Berechtigung. Ganz in dieselben Richtungen spaltete sich nunmehr auch die nacharistotelische Philosophie, nur mit viel grösserer Entschiedenheit, als es bisher geschehen war, weil es sich ja jetzt darum handelte, unbedingt feststehende Grundsätze für das Leben aufzustellen. Die Eine Hauptschule, die stoische, stellte sich auf die Seite des Allgemeinen, die andere Hauptschule, die epikureische, auf die des sinnlich Individuellen. Beide stehen zwar gemeinsam auf der Grundlage des aristotelischen Realismus, und gehen sogar noch über ihn hinaus; der pythagoreisch-platonische Idealismus ist bei ihnen gänzlich abgethan, ihr Streben geht dahin, mit der gegebenen Welt, wie sie ist, sich abzufinden und dem Subject zu einer vollkommenen Befriedigtheit mit der Welt, zu absoluter Glückseligkeit, zu verhelfen. Aber sonst sind sie einander diametral entgegengesetzt: der Stoicismus fordert, dass das Subject seine Aufgabe und seine persönliche Befriedigung oder seine Glückseligkeit darin erkenne, naturgemäss, d. h. in Einstimmung mit Dem zu leben, was jedem Wesen und so auch dem Menschen die Natur der Dinge als Gesetz des Thuns vorschreibt; der Epikureismus dagegen weist das Subject an, seinen Lebenszweck zu suchen in der Sorge für sein individuelles Wohlsein, daher die Stoiker an Heraklit und Antisthenes, die Epikureer an Demokrit und Aristipp angeknüpft haben.

Diesen beiden Hauptsystemen tritt nun aber auch die philosophische Skepsis in grösserer Bedeutung, als sie solche früher gehabt hatte, zur Seite. Je mehr die Philosophie jetzt auf sicheres Erkennen des Objectiven ausgeht, desto mehr kommen auch die Schwierigkeiten, welche einer vollkommenen Erkenntniss des Objects durch das Subject entgegenstehen, zum Bewusstsein; und es bildet sich daher ein gleichfalls in mehrere Richtungen zerfallender Skepticismus, der auf die Möglichkeit des Erkennens der Welt verzichtet und jeden Versuch dazu bestreitet. Auch dieser Skepticismus hat jedoch das praktische Interesse des Subjects im Auge; er zieht aus dem Satze, dass es kein Erkennen gebe, die Folgerung, dass das Subject sich gegen die Wirklichkeit schlechthin indifferent verhalten müsse,

und glaubt in dieser reinen Indifferenz, die auf nichts sich ein- und durch nichts sich stören lässt, volle Ruhe und Glückseligkeit für das Individuum gefunden zu haben. Dem Skepticismus gegenüber wurden diejenigen Systeme, welche, wie das stoische und epikureische, ein Erkennen der Welt für möglich hielten und daher bestimmte Lehr- und Grundsätze aufstellten, dogmatistische Systeme genannt (von δόγμα = Meinung, Behauptung); unter diesen Gesichtspunkt fielen von nun an selbstverständlich auch die neben jenen noch fortbestehenden älteren Systeme, welche eine wirkliche Erkenntniss der Dinge angestrebt hatten, obwohl die Skeptiker dieser und der folgenden Periode ihre Angriffe hauptsächlich gegen den Stoicismus und Epikureismus gerichtet haben. Die entschiedene, aber auch schroffe Consequenz, mit welcher sowohl die Dogmatiker als die Skeptiker Das, was ihnen als die Wahrheit galt, festhielten und durchführten, hat in ihre Lehren viele zum Theil paradoxe und abnorme Einseitigkeiten gebracht; auch diess eine Eigenthümlichkeit, welche die nacharistotelische Philosophie, nicht zu ihrem Vortheil, von den älteren Systemen unterscheidet.

§ 43. Geschichte des älteren Stoicismus.

Stifter der stoischen Philosophie war Zeno[1]). Er wurde ums Jahr 336 v. Chr.[2]) zu Kittion, einer hellenisirten phönicischen[3]) Stadt auf der Insel Kypros, geboren. Sohn eines Kaufmanns, trieb auch er in seiner Jugend seines Vaters Geschäft, einen Purpurhandel zwischen Phönicien und Athen. Da er jedoch in einem Schiffbruch sein Vermögen verlor[4]), so ent-

1) Tiedemann, System der stoischen Philosophie, Leipzig 1776. 3 Bde. Weygoldt, Zeno von Cittium und seine Lehre, 1872. Wellmann, zur Philosophie des Z., Fleckeisen Jahrbb. 1873. 1877.

2) Rohde, die Chronologie des Zeno von Kition, Rhein. Museum XXXIII, S. 622 ff. Gomperz, zur Chronologie des Zeno und Kleanthes, ib. XXXIV, S. 154 ff.

3) D. L. VII, 1. 3 (wo er Φοινικίδιον angeredet wird). 25: Polemo zu Zeno: δόγματα κλέπτων Φοινικικῶς. Poenulus heisst er Cic. de fin. IV, 20.

4) D. L. VII, 2. 5. Sen. de tranq. an. 14: nuntiato naufragio Zeno noster, quum omnia sua audiret submersa, »jubet«, inquit, »me fortuna expeditius philosophari.«

schloss er sich, die Philosophie, die er längst liebgewonnen hatte (D. L. VII, 31), zu seiner Lebensaufgabe zu machen, und sich zu diesem Zweck in Athen bleibend niederzulassen. Er wandte sich zuerst der cynischen Philosophie zu, zu der ihn sein ernster Charakter am meisten hinzog, und wurde Schüler des Cynikers Krates. Die Lehre und Denkweise der Cyniker hat grossen Einfluss auf ihn geübt; der ganze ältere Stoicismus trägt eine stark cynische Färbung[5]). Aber die Rohheit des cynischen Lebens wurde ihm widerlich (D. L. VII, 3); auch mochte sein wissenschaftlicher Geist in der dürftigen Weisheit des Krates nicht genug Nahrung finden. Daher gieng er zu den Megarikern über und hörte den Stilpo; doch auch von den Megarikern fiel er zuletzt wieder ab, indem er Schüler des Xenokrates und des Polemo wurde. Nachdem er im Ganzen zwanzig Jahre in diesem Unterricht zugebracht (D. L. VII, 4) und mit ächt phönicischem Kaufmannssinn, wie Polemo spöttelte, überall her das Brauchbare sich angeeignet hatte, gründete er eine eigene Schule, und zwar nicht an abgelegenem Orte, wie Epikur, sondern mitten in der Stadt, in der von Polygnot unter Kimon und Perikles mit heroischen und historischen Malereien ausgeschmückten Halle der *στοὰ ποικίλη*; unter den dreissig Tyrannen waren in ihr 1400 Bürger getödtet worden; Zeno erklärte, er wolle sie wieder geheuer machen (VII, 5. 14). Seine Schüler erhielten von dieser Halle den Namen Stoiker. Er erreichte, ohne je krank gewesen zu sein, ein hohes Alter, und soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben[6]). Zeno lebte, was er lehrte. Er war ein Muster der Selbstbeherrschung und Entsagung; besonders sparsam und einfach war er in Nahrung, Kleidung und Wohnung (D. L. VII, 16. 26); seine Ent-

5) Von seiner πολιτεία sagte ein Zeitgenosse, er habe sie ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς geschrieben, D. L. VII, 4. Zeno erklärt darin, wie früher Diogenes und später Chrysipp, Weibergemeinschaft für das allein Naturgemässe, VII, 33 und 131: ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησιν Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ πολιτείας.

6) Vgl. die Sage bei D. L. VII, 28 (wornach er sich erstickte, weil er den Finger gebrochen hatte). VII, 31. Lact. Inst. III, 18, 5. Ueber die Lehre der Stoiker von der Endigung des Lebens s. unt. Zeno's Todesjahr ist wahrscheinlich 264.

haltsamkeit wurde im Alterthum sprichwörtlich [7]). Er stand darum auch in grosser und allgemeiner Achtung [8]), der es keinen Eintrag that, dass die Komiker über seinen ärmlichen Aufzug und seine dürftige Lebensweise spotteten (VII, 27). Namentlich war der macedonische König Antigonus Gonatas ein grosser Verehrer von ihm: er besuchte ihn oft und hörte seine Vorträge.

Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen, so dass sich sein System von den spätern Fortbildungen der Stoa, namentlich von den Zuthaten Chrysipps, nicht mehr sicher und bestimmt unterscheiden lässt, zumal, da Zeno in spätern Berichten so häufig als Vertreter der gesammten Stoa erscheint. Doch hat man Grund anzunehmen, dass er die Hauptsätze des spätern Systems, besonders Dasjenige, was den spezifischen Charakter der stoischen Ethik ausmacht, schon vollständig aufgestellt, wenn auch noch nicht allseitig ausgeführt und begründet hat [9]).

Zeno's Nachfolger als Haupt der stoischen Schule war sein Schüler Kleanthes, geboren zu Assos in Troas um's Jahr 331, eine strenge und tüchtige Natur, ein Charakter von grosser Festigkeit und Ausdauer. Da er sehr arm war, so versah er, so lang er Zeno's Schüler war, bei Nacht als Lohndiener Gartengeschäfte, um sich des Tags ganz der Philosophie widmen zu können VII, 168. Man nannte ihn um seiner Geduld und moralischen Kraft willen den zweiten Herakles VII, 170. Auch er soll, wie sein Lehrer Zeno, dem Prinzip der Schule gemäss 80 (n. A. 99) Jahre alt seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben, VII, 176. Wir haben von ihm noch einen durch religiösen Schwung ausgezeichneten Hymnus auf Zeus, der von den Kirchenvätern nicht selten erwähnt wird, als einer der vorahnenden Anklänge des Heidenthums ans Christenthum. In

7) Suid. Ζήνωνος ἐγκρατέστερος. D. L. VII, 27.

8) Vgl. das Psephisma der Athener D. L. VII, 10 f., das nach Zeno's Tod über sein gesammtes Wirken das rühmendste Urtheil fällt und ihm einen goldnen Kranz, Errichtung eines Grabmals im Keramikus und zweier Ehrensäulen decretirt.

9) Das Letztere sagt D. L. VII, 84: schmucklos, ἀφελέστερον διέλαβεν.

seiner philosophischen Lehre schloss sich Kleanthes, ein nicht eben productiver Denker, fast in Allem an Zeno an.

Erst der Schüler und Nachfolger des Kleanthes, Chrysippus, geboren zu Soli in Cicilien um's Jahr 280, gestorben um 208 v. Chr., hat die stoische Philosophie allseitig durchgebildet und zu systematischer Vollendung gebracht [10]). Er war es namentlich, der ihr zuerst eine umfassende dialektische Begründung gab [11]). Er galt so sehr für den wissenschaftlichen Begründer der Schule, dass man von ihm sagte: »wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre keine Stoa« (D. L. VII, 183). Bei den spätern Stoikern genoss er unbedingte Verehrung und unwiderlegliches Ansehen, vorzüglich wegen des Scharfsinns, mit welchem er das stoische System gegen die Gegner der Schule, die Epikureer und Akademiker, vertheidigte. Sein Wissen war sehr ausgebreitet und vielseitig. Geschrieben hat er ausserordentlich viel, mehr als irgend ein anderer Philosoph des Alterthums, nämlich über 705 Bücher (VII, 180): was freilich nur bei grosser Weitschweifigkeit und Sorglosigkeit der Darstellung möglich war [12]). Leider ist von diesen zahlreichen Schriften keine einzige auf uns gekommen. Man darf aber annehmen, dass die stoische Lehre, wie sie uns von den secundären Quellen, besonders von Stobäus, überliefert wird, grösstentheils und oft ziemlich wörtlich aus den Schriften Chrysipps geschöpft ist.

§ 44. Der allgemeine Standpunkt der stoischen Philosophie.

Die stoische Philosophie unterscheidet sich von den vorangegangenen Philosophien hauptsächlich dadurch, dass sie dem Philosophiren einen subjectiv praktischen Zweck unterlegt. Die Grundfrage dieser Philosophie ist nicht, wie bisher, die theoretische

---

10) Baguet, de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis comment. Lovan. 1822. Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta, Alt. 1827.

11) Nach D. L. VII, 179 soll er zu Kleanthes gesagt haben, er wolle nur mit den Lehrsätzen (δόγματα) bekannt gemacht werden, die Beweise werde er selbst finden.

12) D. L. VII, 180 f.: die grosse Zahl seiner Schriften rührt theils davon her, dass er über einen und denselben Lehrsatz wiederholt Bücher schrieb, theils davon, dass er sich sehr zahlreicher und ausführlicher Citate bediente. Mehr bei Diog. L. a. a. O.

Frage nach dem Wesen der Dinge, sondern die Frage nach Dem, was das Subject zu begehren und zu thun habe. Das Wissen ist den Stoikern Mittel für das tugendhafte und glücklich machende Handeln; es erscheint ihnen als nothwendig nur behufs einer wahren Erkenntniss des τέλος τοῦ βίου und (von hier aus) behufs allseitiger Vollkommenheit des Subjects. Die älteren Stoiker, die noch enger mit der cynischen Richtung zusammenhiengen, haben sogar eine gewisse Geringschätzung des theoretischen Wissens an den Tag gelegt. So soll Zeno die zur höhern Bildung gehörigen Wissenschaften, die ἐγκύκλιος παιδεία (z. B. Mathematik, Grammatik), für nutzlos erklärt haben (D. L. VII, 32); und von seinem Schüler Aristo aus Chios wird berichtet, er habe auch die Physik und Logik verworfen, denn jene übersteige unsern Verstand, diese nütze uns nichts: nur die Ethik gehe uns etwas an (D. L. VII, 160). Ueber solche beschränkte Einseitigkeit war nun freilich ein Mann, wie der gelehrte Chrysipp, hinaus: doch auch dieser erklärt sich gegen die aristotelische Ansicht, dass dem Philosophen ein betrachtendes, auf wissenschaftliche Forschung gerichtetes Leben (ein βίος σχολαστικός) zukomme, und dass die θεωρία oder Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit sei; so leben, sagt er, hiesse der Lust fröhnen (Plut. de Stoicorum repugnantiis c. 2). Der wahre Zweck des Philosophirens ist also den Stoikern nicht das Wissen als solches, sondern das Wissen, sofern es zum rechten praktischen Verhalten führt und zu demselben mitgehört und mitwirkt; die Philosophie ist ihnen Lehre und Uebung praktischer Weisheit [1]. Die Stoiker stellten damit die gesammte Philosophie unter den Gesichtspunkt der Ethik, so sehr, dass Chrysipp sagen konnte, die Physik sei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als um Gut und Uebel unterscheiden zu lernen [2].

In ihrer Eintheilung der Philosophie haben die Stoiker die Dreitheilung in Logik, Physik und Ethik angenommen. Unter

1) Sen. Ep. 89: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. nec virtus esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa. Plut. de placitis philosophorum, prooem.: (die Stoiker behaupten), τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν εἶναι — τῆς ἀρετῆς.

2) Plut. de Stoic. repugn. c. 9: οὐκ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν ἡ φυσικὴ θεωρία παραληπτή ἐστιν, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.

diesen drei Theilen ist ihnen, der ganzen Richtung ihres Philosophirens gemäss, die Ethik der wichtigste, und sie haben auch in diesem Zweig am meisten geleistet; aber die Grundlagen ihres Systems enthält die Physik, die von den letzten Ursachen der Dinge, besonders vom Wesen Gottes, handelt; dass dieselbe der Ethik vorangehen muss, da sie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der letztern enthält, haben fast alle Stoiker anerkannt. Auch die Logik galt ihnen als unentbehrlich, da sie nothwendig sei, um die Wahrheit zu finden und sie vor Irrthum zu sichern. Die Stoiker haben dieses gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Theile der Philosophie durch verschiedene Gleichnisse anschaulich zu machen gesucht. Sie vergleichen die Philosophie mit einem Ei, wobei sie die Logik der Schale des Eis, die Ethik dem Weissen, die Physik dem Dotter entsprechen lassen; oder auch mit einem Thier, indem sie dessen Knochen und Sehnen mit der Logik, die fleischigen Theile mit der Ethik, die Seele mit der Physik zusammenstellen; desgleichen mit einem fruchtbaren Acker, dessen Umzäunung die Logik, die Frucht die Ethik, der Grund und Boden die Physik repräsentire [3]). Die Logik ist in diesen Gleichnissen als Schutzwehr (gegen falsche Vorstellungen), die Physik als Kern und Wurzel, die Ethik als das Leben, das dieser entspriesst, vorgestellt.

§ 45. Die stoische Logik.

Den Ausdruck Logik haben die Stoiker in sehr ausgedehntem Sinne genommen. Sie haben unter jenem Namen verschiedenartige Untersuchungen zusammengefasst, die zum Theil nicht in die Philosophie gehören, z. B. Erörterungen über Grammatik und Rhetorik. Um die Grammatik, die ihnen eine für streng-logisch wissenschaftliche Darstellung sehr wichtige Kunst war, haben sie sich grosse Verdienste erworben; sie sind die Begründer der traditionellen, durch die lateinischen Grammatiker bis auf die Gegenwart herab vererbten Sprachlehre, und sie haben fast alle grammatischen Kunstausdrücke für Redetheile und Flexionen erfunden, wobei das grösste Verdienst Chrysipp

---

3) D. L. VII, 40.

hatte (seine grammatischen Schriften Diog. VII, 192 f.). Lässt man diese Zuthaten bei Seite, so bilden den Hauptinhalt der stoischen Logik Untersuchungen über das Erkennen, und zwar insbesondere über die Frage, wie man zu einem wahren Erkennen kommt, oder über das Kriterium (Merkmal) der wahren Vorstellung. Die Stoiker lehren hierüber Folgendes.

Die Seele ist ursprünglich eine leere Tafel, ein unbeschriebenes Blatt Papier. Sie gewinnt den Inhalt ihres Bewusstseins erst durch die realen Eindrücke, welche an sie kommen [1]). Jede Vorstellung (φαντασία) entsteht nämlich aus der αἴσθησις oder Wahrnehmung, oder aus der Einwirkung eines vorstellbaren Gegenstands (φανταστόν) auf die Seele [2]), sei es nun, dass dieser Gegenstand ein äusseres Ding ist, oder etwas Inneres, wie z. B. Empfindungen, Gefühle, Affecte und sonstige Zustände, ferner Triebe und Begehrungen, die in uns sind, und daraus hervorgehende Handlungen, kurz alle αἰσθητά (Diog. VII, 52 f. Plut. plac. phil. IV, 12: πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, de Stoicorum repugnantiis c. 19 πάθη und Handlungen; Cic. Acad. II, 7, 20 dolor et voluptas). Diese Einwirkung dachten sich die Stoiker als Abdruck des Gegenstandes in der Seele, als τύπωσις ἐν ψυχῇ D. L. VII, 45. 50. Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: φαντασία ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ (Ders. VII, 230). Kleanthes vergleicht diesen Abdruck mit dem Abdruck eines Siegelrings in Wachs [3]). Aus diesen Eindrücken

1) Plut. de plac. phil. IV, 11: ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται· πρῶτος δ' ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ἐστὶν ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων.

2) Plut. de plac. phil. IV, 12: φαντασία ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός. φανταστὸν δ' ἐστὶ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν.

3) Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: Κλεάνθης ἤκουσε τὴν τύπωσιν — ὥσπερ τὴν διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. D. L. VII, 45: τὴν φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως (im eigentlichen Sinne des Worts) μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων. Chrysipp setzte dafür den mildern Ausdruck ἑτεροίωσις und verglich die Fähigkeit der Seele, eine indefinible Menge von Vorstellungen in sich aufzunehmen, mit der Eigenschaft der Luft, dass

und Wahrnehmungen bildet sich sodann, indem die Erinnerung das Gleichartige verknüpft, die Erfahrung, ἐμπειρία[4]). Je mehr wir Erfahrungen sammeln und dieselben unter einander verknüpfen, desto zahlreichere und fester stehende Begriffe von den Dingen an und ausser uns bekommen wir; auf diesem Wege bilden sich insbesondere die allen Menschen durchschnittlich gemeinsamen und ihr Denken und Thun leitenden κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις (Voraussetzungen, an die wir uns halten, weil sie sich durch die Erfahrung bestätigt haben), oder die ganz natürlich ohne Absicht und System entstehenden und allgemein werdenden communes notitiae rerum. Auch durch schon reflectirtere Verstandesschlüsse aus der Erfahrung erweitert sich unser Erkennen, indem die Vernunft im Menschen (λόγος) fortwährend solche Schlüsse zieht und so sich weiter über die Welt belehrt; so schliessen wir aus kleinern Kugeln, die wir gesehen, dass wie sie auch die Erdkugel einen Mittelpunkt habe (Diog. VII, 53) u. dgl.; auch diese Erkenntnisse heissen ἔννοιαι und gehören zum intellectuellen Gemeingut der Menschheit[5]). Auf ihnen baut sich sodann endlich auch das wissenschaftliche Denken über die Welt, die ἐπιστήμη, σοφία, auf, indem die Vernunft auf dem Wege des Schliessens mehr und mehr auch zu entfernteren Zielen des Erkennens, z. B. zu den letzten Gründen der Welt, vordringt[6]). Die erste Quelle alles Wissens, aller

---

sie, wenn Viele zusammen reden oder schreien, πληγαί und damit ἑτεροιώσεις (Veränderungen) in Masse zumal in sich aufnimmt, Sext. Emp. VII, 231.

4) Plut. de plac. phil. IV, 11: αἰσθανόμενοί τινος, οἷον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν. ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.

5) Plut. Plac. IV, 11 (nach den Worten in Anm. 1 und 4): τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους (αἴσθησις, μνήμη, ἐμπειρία) καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Cic. Acad. II, 7, 21. 10, 30: mens alia visa sic arripit, ut his statim utatur, aliqua recondit, e quibus memoria utitur, cetera autem similitudinibus constituit (combinirt sie), ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας tum προλήψεις vocant.

6) Cic. Acad. II, 10, 30: eo quum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo (vernünftige Argumentation im Bunde mit immer weiter sich ausbreitender Kenntniss des Realen),

unserer Vorstellungen und Gedanken ist hiernach die Wahrnehmung; sie ist es, die uns den Stoff unserer Erkenntniss liefert; all unser Wissen ist ursprünglich durch sie uns an die Hand gegeben. Wie schon Aristoteles der Erfahrung mehr Recht eingeräumt hatte, als Plato und andere seiner Vorgänger, so thun es noch mehr die Stoiker. Es ist ein ähnlicher Gang der Erkenntnisslehre, wie sie ihn auch in neuerer Zeit genommen hat, nachdem die Epoche des apriorisch speculativen Philosophirens abgelaufen war. Die Stoiker wollten eine sichere reale Grundlage für das Erkennen gewinnen; deswegen recurrirten sie ganz und schlechthin auf die Erfahrung, ohne darum dem Denken das Recht abzusprechen, mittelst combinatorischen Schliessens vom zunächst Gegebenen zum Fernerliegenden, vom Einzelnen zum Allgemeinen und Ganzen fortzuschreiten. Dass das Denken die Wahrheit aus sich selbst schöpfe, schien ihnen nicht möglich; und sie haben ausdrücklich die platonischen Ideen für blosse subjective Abstractionen (ἐννοήματα) erklärt, welchen in der Wirklichkeit nichts direct entspreche, weil es in der Wirklichkeit kein allgemeines, sondern nur individuelles Dasein (nicht eine Menschheit, sondern nur bestimmte Menschen) gebe, welche aber schliesslich doch nur der Wirklichkeit entnommen seien, da ohne Wahrnehmung wirklicher Menschen, Dinge u. s. w. doch Niemand auf die Idee des Menschen u. s. w. gekommen wäre (Stob. Ecl. I, 332).

Da alles unser Wissen auf den aus Sinneswahrnehmungen geschöpften Vorstellungen und auf den hinwiederum aus diesen abgeleiteten Begriffen beruht, diese beiden aber auch trüglich sein können, so erhebt sich zunächst die Frage: wornach lässt sich beurtheilen, welche von unsern Vorstellungen wahr und welche falsch sind? nach welchem Merkmal können wir die wahren Vorstellungen von blosen Einbildungen (φαντάσματα) unterscheiden? Es ist diess die stoische Frage nach dem κριτήριον der Wahrheit der Vorstellungen (φαντασίαι). Diese Frage, sobald sie ernstlich aufgeworfen wird, ist von je-

tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam pervenit. Vgl. 8, 26: argumenti conclusio, quae est graece ἀπόδειξις, ita definitur: Ratio, quae ex rebus perceptis ad id, quod non percipiebatur, adducit.

her die crux der Philosophie gewesen; streng genommen kann nur ein über uns und den Dingen stehender Verstand eines Dritten darüber urtheilen, ob unsere Vorstellungen den Dingen wirklich entsprechen; wir selber können es nicht, da wir nicht im Stande sind, aus unsern Vorstellungen heraus- und hinter die Dinge selbst zu kommen, Dessen mehr oder weniger sich bewusst versuchten es die Stoiker, ob nicht in den Vorstellungen selbst das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder Falschheit gesucht werden könne. Sie thaten diess folgendermaassen. Kriterium für die Richtigkeit ist die überwältigende Stärke und Ueberzeugungskraft, mit welcher eine Vorstellung sich uns aufdrängt, oder das Einleuchtende, wodurch sie uns unwillkürlich nöthigt, ihr Beifall (συγκατάθεσις) zu schenken. Eine Vorstellung, welche diese Eigenschaft hat, ist wahr; denn nur eine Vorstellung, die von einem wirklichen Gegenstand herrührt und ihm entspricht, kann sich in der Seele mit der Kraft und Klarheit abdrücken, welche Ueberzeugung erweckt, nicht aber eine blos subjective Vorstellung oder imaginäre Einbildung. Freilich kommt es dabei auch auf die Beschaffenheit der Seele selbst an, ob sie die verschiedenen Vorstellungen richtig unterscheidet. Sie, sowie das Sinnenorgan, muss gesund, frei von Aufregung und Affect, im Wahrnehmen und Aufmerken nicht gehindert sein; sonst ist sie nicht im Stande, das Richtige zu treffen. Ebenso kann ein Mensch allzu sehr geneigt sein, jeder Vorstellung, die an ihn kommt, Glauben zu schenken, und es ist daher auch Uebung im Unterscheiden oder Prüfen der Vorstellungen nothwendig, um nicht irre zu gehen, sondern das Wahre herauszuerkennen [7]). Aber eine hiezu befähigte Seele vorausgesetzt ist die Klarheit und Kraft einer Vorstellung Das-

7) Cic. Acad. II, 7, 19: in den Sinnen ist Wahrheit, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et impediunt etc. Die Seele muss gesund sein, vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 247. 249. Man muss wissen, dass es einzelne sehr täuschende Irrthümer der Wahrnehnehmung gibt, z. B. dass ein gerades Holz im Wasser gekrümmt erscheint (Cic. Acad. II, 7, 19); man muss durch Dialektik im Unterscheiden geübt sein, sonst ist man nicht sicher vor προπέτεια (Uebereilung) und sonstigen Erkenntnissfehlern, Diog. VII, 48. διαλεκτική ist der Theil der Logik, der Wahres, Wahrscheinliches, Zweideutiges, Falsches unterscheiden lehrt, ib. 47.

jenige, was uns die Gewähr ihrer Wahrheit gibt; was einleuchtet, was evident ist, Dem weicht die Seele; es zu leugnen, wäre wider die Natur [8]). Eine solche Vorstellung, welche die Kraft hat, die Seele zu fassen und für sich einzunehmen, nannten die Stoiker φαντασία καταληπτική [9]). Das Kriterium oder das Mittel, die Wahrheit zu erkennen, ist folglich die φαντασία καταληπτική [10]). Was aber die aus den φαντασίαι abgeleiteten Begriffe betrifft, so kommt unter diesen den Gemeinbegriffen, die sich unwillkürlich (φύσει) gebildet und Allgemeinheit erlangt haben, oder den ἔννοιαι, welche zugleich προλήψεις sind (S. 361), Wahrheit zu: auch die πρόληψις, die praesumtio omnium hominum (Sen. ep. 117, 6), der consensus hominum (ib.), die συνήθεια oder consuetudo (Plut. rep. St. 10. Cic. Ac. II, 27), ist ein Kriterium der Wahrheit [11]), — eine Ansicht, in welcher die Stoiker ganz mit Heraklit übereinstimmen (S. 35).

Von dieser Erkenntnisstheorie aus vertheidigten die Stoiker in ihrem Streite gegen die Skeptiker und neuen Akademiker den Satz, dass die Wahrheit erkennbar sei. Sie thaten diess

---

8) Cic. Acad. II, 12, 38: ut necesse est, lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere; nam quomodo non potest animal ullum non appetere id, quod accommodatum ad naturam appareat, sic non potest objectam rem perspicuam non approbare.

9) Sext. adv. Math. VII, 257: die φαντ. καταληπτική, ἐναργὴς καὶ πληκτικὴ οὖσα, μονονουχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται (ergreift uns beinah, wie man sagt, an den Haaren), κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. D. L. VII, 50: ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Der Wortbedeutung nach ist φαντασία καταληπτικὴ diejenige Vorstellung, welche es bis zur κατάληψις, zum vollen Ergreifen, zum nicht wieder fahren lassenden Festhalten eines Vorgestellten als eines wirklichen (nicht blos eingebildeten) Objects bringt, s. Anm. 13. Vgl. Heinze, Zur Erkenntnisslehre der Stoiker, S. 27 ff.

10) D. L. VII, 46. Sext. adv. Math. VII, 227: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. VII, 253.

11) Diog. VII, 54: Χρύσιππος κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Wenn dort beigefügt wird, andere ältere Stoiker haben auch den ὀρθὸς λόγος für ein κριτήριον erklärt, so wird sich diess wohl entweder auf die Anm. 7 erwähnten subjectiven Bedingungen des richtigen Auffassens der Dinge, oder darauf beziehen, dass die Vernunft im wissenschaftlichen Verfahren, im Schliessen, im Aufbau des Systems keinen Fehler begeht, vgl. Diog. VII, 51 ff.

insbesondere vom praktischen Gesichtspunkt aus: denn ein Begehren und Handeln sei nicht möglich, wenn man nicht eine bestimmte Vorstellung von dem habe, worauf das Handeln gerichtet sei; eine tugendhafte Festigkeit vollends, ein Handeln nach Ueberzeugungen und Grundsätzen sei nicht denkbar, wenn die Wahrheit nicht erkennbar und folglich keine feste Ueberzeugung von der Wahrheit möglich sei[12]). Auch ist nach ihnen die Erkenntniss der Wahrheit keineswegs ein ausschliessliches Eigenthum der Wissenschaft oder Philosophie; alle Menschen haben an der Wahrheit Theil durch die ihnen von der φύσις zugeführten κοιναὶ ἔννοιαι, Alle z. B. wissen φύσει von Gut und Uebel, von Recht und Schlecht. Die ἐπιστήμη unterscheidet sich von dieser allgemeinen Kenntniss der Wahrheit nur dadurch, dass sie eine durch Kunst des vernünftigen Argumentirens zum Abschluss gekommene und dadurch allerdings zu einer Ueberzeugungskraft, welche die notitiae communes noch nicht haben, zu absolut unumstösslicher Ueberzeugungskraft, erhobene Erkenntniss der Wahrheit ist [13]).

§ 46. Die stoische Physik.

Die stoische Physik enthält in sich die Lehre vom Wirklichen überhaupt, dann die Lehre von den letzten Gründen der Dinge und die Theologie, hierauf die Kosmologie und die Anthropologie.

1. Die stoische Lehre vom Wirklichen überhaupt.

Die Grundansicht, von welcher die Naturphilosophie der Stoiker ausgeht, ist die auf den ersten Anblick abnorme Be-

---

12) Cic. Acad. II, 8.

13) Diog. VII, 47: τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Sext. Emp. VII, 151: τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν. Cic. Acad. II, 47, 145: et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, *visum* (φαντασία), inquiebat, huiusmodi est. Deinde, quum paulum digitos constrinxerat, *assensus* (συγκατάθεσις) huiusmodi. Tum, quum plane compresserat pugnumque fecerat, *comprehensionem* (κατάληψιν) illam esse dicebat. Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, *scientiam* talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem.

hauptung: nur das Körperliche sei real, alles Seiende existire nur als körperliches Sein, ausser Körpern gebe es nichts Wirkliches. Nicht nur die sichtbaren Dinge und deren Eigenschaften, Kräfte und Zustände sind nach ihnen etwas Körperliches; ein Körper ist vielmehr auch die Seele sowohl Gottes als des Menschen, und körperlich sind ebendamit auch alle Bewegungen, alle Thätigkeiten, alle Zustände oder Beschaffenheiten der Seele, z. B. ihre tugendhafte oder lasterhafte Beschaffenheit, die ἀρετή und die κακία. Allerdings sind die körperlichen Substanzen sehr verschiedener Natur; die Substanz der Seele ist eine andere als die des Leibs, die Substanz der Seele ist feiner als die des Leibs, sie ist ein πνεῦμα; aber auch das πνεῦμα ist eine körperliche, wenn gleich noch so feine Substanz. Ebenso sind die (von der Gottheit ausgehenden) Kräfte oder ποιότητες (Qualitäten), welche die Gestalt und Beschaffenheit der Naturdinge bestimmen, πνεύματα, pneumatische Substanzen, welche auf die gröbere Materie formgebend einwirken. Als Grund für diese Ansicht geben die Stoiker an: seiend ist nur, was wirkt (ποιεῖ) und auf sich wirken lässt (πάσχει); was aber wirkt oder auf sich wirken lässt, ist ein Körper; nur körperliche Substantialität gibt einerseits Kraft, etwas zu verändern, nur körperliches Sein ist andrerseits afficirbar oder veränderlich; ein Intelligibles, ein rein Geistiges könnte nichts thun und nichts leiden [1]). Alles

1) Plut. de communibus notitiis adversus Stoicos 30: ὄντα μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν. plac. phil. IV, 20: πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν. Diog. VII, 55 f.: σῶμά ἐστιν ἡ φωνή· πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστιν· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιοῦσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων. 156: τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα, διὸ καὶ σῶμα εἶναι. 157: sie ist ein πνεῦμα ἔνθερμον· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. 158: αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. Stobaeus Eclog. II, 114: ἀρετὰς φασὶ τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν (secundum substantiam), καθὸ δὴ καὶ σῶμα πᾶσαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν γὰρ διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι. Plut. plac. I, 11: Στωϊκοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά· πνεύματα γάρ. repugn. Stoic. 43: Chrysipp οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα. Καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι. — Πανταχοῦ τὴν ὕλην, ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον, ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους (Kräfte) ἀερώδεις, οἷς

in der Welt ist hienach in letzter Instanz nur Ein Sein; nicht zwei unter sich absolut entgegengesetzte Seinsarten gibt es, das Intelligible und Körperliche, sondern blos die Eine gediegen körperliche Realität.

Die stoische Lehre von der Körperlichkeit aller Substanz ist vielfach als Materialismus bezeichnet worden [2]). Dieser Ausdruck ist jedoch einem Missverständnisse ausgesetzt, sofern man mit ihm gewöhnlich die Vorstellung der Leugnung des Geistes als eigener vom Körper geschiedener Substanz verbindet. Allein diess ist nicht die Meinung der Stoiker. Sie leugnen den Geist so wenig, als Plato und Aristoteles ihn geleugnet haben; sie erklären ihn nur für eine körperliche Substanz, wie diess im zweiten Jahrhundert nach Christus auch mehrere sonst streng rechtgläubige Kirchenväter, z. B. Tertullian, gethan haben. Die Ansicht der Stoiker wäre daher eher als somatologisch, denn als materialistisch zu bezeichnen. Während Aristoteles dem reinen νοῦς und desgleichen den εἴδη eine Wirksamkeit auf die materielle Welt zugeschrieben hatte, die eben wegen der reinen Immaterialität des νοῦς und des εἶδος unbegreiflich war, fassen die Stoiker in ihrer dogmatistischen Consequenz den göttlichen sowie den menschlichen Geist und desgleichen die formenden Kräfte im Universum als etwas körperlich Substantielles, das eben damit auf andere körperliche Dinge einwirken kann. Die stoische Lehre von der Körperlichkeit alles Seins ist ein Realismus, der auf das Substantielle oder Wirkenskräftige dringt, und zugleich ein Monismus, der den platonisch-aristotelischen Dualismus verbannen und das gesammte Universum als Ein gleichartiges und continuirlich in sich zusammenhängendes Ganzes anschauen will. Aehnliches war auch schon bei den Eleaten der Fall gewesen.

2. Die letzten Gründe des Seins, die Gottheit und die Materie.

Als die letzten Gründe alles realen Seins stellten die Stoiker,

---

ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. Cic. Acad. I, 11, 39: discrepabat Zeno ab antiquis, quod *nullo modo* arbitrabatur *quidquam effici posse* ab ea natura, quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

2) Auch von Zeller III, 1, 117.

Frage nach dem Wesen der Dinge, sondern die Frage nach Dem, was das Subject zu begehren und zu thun habe. Das Wissen ist den Stoikern Mittel für das tugendhafte und glücklich machende Handeln; es erscheint ihnen als nothwendig nur behufs einer wahren Erkenntniss des τέλος τοῦ βίου und (von hier aus) behufs allseitiger Vollkommenheit des Subjects. Die älteren Stoiker, die noch enger mit der cynischen Richtung zusammenhiengen, haben sogar eine gewisse Geringschätzung des theoretischen Wissens an den Tag gelegt. So soll Zeno die zur höhern Bildung gehörigen Wissenschaften, die ἐγκύκλιος παιδεία (z. B. Mathematik, Grammatik), für nutzlos erklärt haben (D. L. VII, 32); und von seinem Schüler Aristo aus Chios wird berichtet, er habe auch die Physik und Logik verworfen, denn jene übersteige unsern Verstand, diese nütze uns nichts: nur die Ethik gehe uns etwas an (D. L. VII, 160). Ueber solche beschränkte Einseitigkeit war nun freilich ein Mann, wie der gelehrte Chrysipp, hinaus: doch auch dieser erklärt sich gegen die aristotelische Ansicht, dass dem Philosophen ein betrachtendes, auf wissenschaftliche Forschung gerichtetes Leben (ein βίος σχολαστικός) zukomme, und dass die ϑεωρία oder Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit sei; so leben, sagt er, hiesse der Lust fröhnen (Plut. de Stoicorum repugnantiis c. 2). Der wahre Zweck des Philosophirens ist also den Stoikern nicht das Wissen als solches, sondern das Wissen, sofern es zum rechten praktischen Verhalten führt und zu demselben mitgehört und mitwirkt; die Philosophie ist ihnen Lehre und Uebung praktischer Weisheit [1]). Die Stoiker stellten damit die gesammte Philosophie unter den Gesichtspunkt der Ethik, so sehr, dass Chrysipp sagen konnte, die Physik sei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als um Gut und Uebel unterscheiden zu lernen [2]).

In ihrer Eintheilung der Philosophie haben die Stoiker die Dreitheilung in Logik, Physik und Ethik angenommen. Unter

---

1) Sen. Ep. 89: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. nec virtus esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa. Plut. de placitis philosophorum, prooem.: (die Stoiker behaupten), τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν εἶναι — τῆς ἀρετῆς.

2) Plut. de Stoic. repugn. c. 9: οὐκ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν ἡ φυσικὴ ϑεωρία παραληπτή ἐστιν, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαϑῶν ἢ κακῶν διάστασιν.

diesen drei Theilen ist ihnen, der ganzen Richtung ihres Philosophirens gemäss, die Ethik der wichtigste, und sie haben auch in diesem Zweig am meisten geleistet; aber die Grundlagen ihres Systems enthält die Physik, die von den letzten Ursachen der Dinge, besonders vom Wesen Gottes, handelt; dass dieselbe der Ethik vorangehen muss, da sie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der letztern enthält, haben fast alle Stoiker anerkannt. Auch die Logik galt ihnen als unentbehrlich, da sie nothwendig sei, um die Wahrheit zu finden und sie vor Irrthum zu sichern. Die Stoiker haben dieses gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Theile der Philosophie durch verschiedene Gleichnisse anschaulich zu machen gesucht. Sie vergleichen die Philosophie mit einem Ei, wobei sie die Logik der Schale des Eis, die Ethik dem Weissen, die Physik dem Dotter entsprechen lassen; oder auch mit einem Thier, indem sie dessen Knochen und Sehnen mit der Logik, die fleischigen Theile mit der Ethik, die Seele mit der Physik zusammenstellen; desgleichen mit einem fruchtbaren Acker, dessen Umzäunung die Logik, die Frucht die Ethik, der Grund und Boden die Physik repräsentire [3]). Die Logik ist in diesen Gleichnissen als Schutzwehr (gegen falsche Vorstellungen), die Physik als Kern und Wurzel, die Ethik als das Leben, das dieser entspriesst, vorgestellt.

§ 45. Die stoische Logik.

Den Ausdruck Logik haben die Stoiker in sehr ausgedehntem Sinne genommen. Sie haben unter jenem Namen verschiedenartige Untersuchungen zusammengefasst, die zum Theil nicht in die Philosophie gehören, z. B. Erörterungen über Grammatik und Rhetorik. Um die Grammatik, die ihnen eine für streng-logisch wissenschaftliche Darstellung sehr wichtige Kunst war, haben sie sich grosse Verdienste erworben; sie sind die Begründer der traditionellen, durch die lateinischen Grammatiker bis auf die Gegenwart herab vererbten Sprachlehre, und sie haben fast alle grammatischen Kunstausdrücke für Redetheile und Flexionen erfunden, wobei das grösste Verdienst Chrysipp

---

3) D. L. VII, 40.

oder auch als Aether [6]) (obwohl sie unter letzterem nicht, wie Aristoteles, eine vom πῦρ verschiedene fünfte Substanz verstanden, Cic. Acad. I, 11, 39). Als feurige Substanz dachten sie, wie Heraklit, Gott deswegen, weil er das schaffende und gestaltende Prinzip der Welt, überall aber nichts Anderes als die Wärme das lebende Prinzip in der Natur, die treibende Kraft des Lebens und Wachsthums ist [7]). Seiner körperlichen Natur ungeachtet ist aber Gott ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος (D. L. VII, 137), und er ist ebenso, wie ein physisches, auch ein geistiges und moralisches Wesen. Es ist die Vernunft der Welt (νοῦς, λόγος τοῦ παντός) [8]); er ist ein intelligentes [9]), gutes [10]), seliges [11]) und vollkommenes [12]) Wesen (ζῶον); die Stoiker nennen ihn Vater des Alls, πατὴρ πάντων (D. L. VII, 147), schreiben ihm Vorsehung zu [13]), und sagen von ihm, er sei menschenfreundlich (φιλάνθρωπος), wohlthätig (εὐεργετικός, εὐποιητικός), sorge für Alles [14]), bestrafe die Schlechten und belohne die

6) Hauptstelle Stob. Eclog. I, 56 ff. Διογένης καὶ Κλεάνθης θεόν λέγουσι τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες· Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον. Βοηθὸς τὸν αἰθέρα θεόν ἀπεφήνατο. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen auch D. L. VII, 139. Plut. adv. St. c. 48: τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν. πῦρ νοερόν Porph. ap. Euseb. Praep. Evang. XV, 16. Plut. de plac. phil. I, 7 πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. Aether — Cic. N. D. I, 14, 36. Acad. II, 41, 126. Plut. plac. phil. I, 6: ὁρίζονται τὴν τοῦ θείου οὐσίαν οἱ Στωϊκοὶ οὕτω· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δ' εἰς ἃ βούλεται.

7) Vgl. Varro L. L. V, 59: (nach Zeno) animalium semen ignis is, qui anima ac mens. Cic. Acad. I, 11, 39: Zeno statuebat ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret, et mentem atque sensus.

8) Plut. adv. St. 48: τὸν θεόν — νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν. Diog. L. VII, 138: εἰς ἅπαν τοῦ κόσμου μέρος διήκει ὁ νοῦς, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἡ ψυχή. Diog. L. VII, 135: νοῦν εἶναι θεόν. 134: ὁ ἐν ὕλῃ λόγος ὁ θεός.

9) D. L. VII, 147: ζῶον λογικόν, νοερόν.

10) D. L. VII, 147: ζῶον κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον.

11) Plut. de Stoic. rep. 38: ζῶον μακάριον.

12) D. L. VII, 147: ζῶον τέλειον.

13) D. L. VII, 138: ὁ κόσμος διοικεῖται κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν. VII, 147: ζῷον προνοητικὸν κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. Plut. de Stoic. repugn. 38: (Chrysipp) πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν. Ebendas. 34, 5. Zeno bei Stob. Eclog. I, 178.

14) Arius Didymus bei Euseb. Praep. Evang. XV, 15: Gott sorgt für die Menschen, ist wohlthätig, gütig, menschenfreundlich u. s. w. Plut.

Guten [15]). Der berühmte Hymnus des Kleanthes, den wir noch besitzen (Stob. Ecl. I, p. 30—34), predigt einen ganz ethischen Theismus, und die Stoiker identifizirten daher auch ihre Gotteslehre ausdrücklich mit der Gottesvorstellung der öffentlichen Religion (Diog. L. VII, 147), obwohl mit Ausschluss ihrer Anthropomorphismen und Anthropopathien [16]). Zeus war ihnen die Alles erzeugende und beherrschende Urgottheit selbst; die übrigen Götter der Mythologie deuteten sie theils auf die in den verschiedenen Elementen schaffenden göttlichen Kräfte, theils auf die Gestirne; sie erklärten sie für γεννητοὶ θεοί, welche, mit der Welt entstanden, an der Erhaltung und Regierung derselben theilnehmen, bei der Weltverbrennung aber wie Alles in Zeus sich wieder auflösen (D. L. VII, 147. Plut. rep. St. 39. 39. adv. St. 31).

Andrerseits ist jedoch der stoische Gott von dem des eigentlichen Theismus in sehr wesentlichen Dingen verschieden. Er ist nicht reine, geistigfreie Persönlichkeit. Wie er seinem eigenen Wesen nach, sofern er πνεῦμα πυρῶδες ist, Natursubstanz ist, so ist er es auch sonst; er ist nicht wirklich freier Welturheber, sondern er ist die Substanz, aus welcher die Welt entspringt, wie aus einem rein physikalischen Prinzip, er ist der λόγος σπερματικός der Welt [17]); er ist ein Wesen, das ganz in der Weise einer natürlichen Kraft zeugt und schafft, er heisst πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου [18]), er ist

adv. St. c. 32 sagen die Stoiker gegen Epikur: οὐκ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν. Plut. de Stoic. repugn. 38: Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεύς (ein Stoiker, Lehrer des Panätius) ἐν τῷ περὶ θεῶν γράφει κατὰ λέξιν· „θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων.“

15) Plut. de Stoic. rep. 15 sagt Chrysipp: die Götter strafen die Bösen, ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτον τι ποιεῖν. Ebendas. 35: Chrysipp sagt, τὸν θεὸν κολάζειν τὴν κακίαν, καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν.

16) D. L. VII, 147: μὴ εἶναι ἀνθρωπόμορφον. Lactant. ir. 5: Stoici aiunt gratiam in Deo esse, iram non esse. Cic. Off. III, 28: numquam nec irasci Deum nec nocere.

17) D. L. VII, 136: Gott ist σπερματικὸς λόγος τοῦ κόσμου (Keimform der Welt). Stob. Ecl. I, 66: er ist πῦρ ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.

18) Stob. Ecl. I, 64. 66.

die schaffende Natur selbst [19]), sein schöpferisches Wirken geht daher vor sich mit der Nothwendigkeit eines Naturprozesses. Ebenso ist es mit der Vorsehung Gottes. Gott hat zwar βούλησις und ist die πρόνοια, welche die Ordnung der Welt aufrecht erhält; aber er wird andererseits, wie bei Heraklit, mit der Weltordnung wiederum identifizirt: er ist nach den Stoikern selbst das Gesetz, das Alles beherrscht, selbst die ἀνάγκη oder die εἱμαρμένη, welche den Gang der Dinge in unabänderlicher Weise bestimmt; und auch wenn er der λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος oder διήκων heisst, ist damit meistens nur das Gesetz vernünftiger Gestaltung, welches in der Welt waltet, verstanden [20]). Die drei Begriffe: natürliches Prinzip der Dinge, Gesetz der Dinge, selbstständig persönliche Macht über die Dinge, sind in der stoischen Gottesidee so unter einander verbunden, dass von einem reinen Theismus nicht die Rede sein kann. Ueber Heraklit gehen die Stoiker damit hinaus, dass sie Gott als geistig-sittliches Wesen fassen; aber sie verbinden hiemit wieder unmittelbar die Auffassung Gottes als natürlichen Prinzips und objectiven Gesetzes der Dinge. Es ist ihnen eben darum zu thun, Gott und Welt möglichst in Eins zu setzen; und dazu kommt noch das weitere Interesse: sie wollen dem Alles beherrschenden Weltgesetz dadurch, dass sie es mit dem Wesen der Gottheit identifiziren und es keineswegs etwa vom Willen der Gottheit abhängig machen, diejenige unbedingte Objectivität geben, auf welche sie auch sonst überall das höchste Gewicht gelegt haben.

---

19) Auch von der φύσις heisst es D. L. VII, 156: sie ist πῦρ τεχνικὸν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.

20) Alles in der Welt geschieht κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον Plut. repugn. St. 34; Alles steht unter Einem gemeinsamen Gesetz, νόμος κοινός D. L. VII, 88; Alles γίγνεται καθ' εἱμαρμένην D. L. VII, 149 u. s. und daher mit ἀνάγκη oder schlechthiniger Nothwendigkeit Stob. Ecl. I, 180 u. s. Aber diess Alles ist Gott selbst. D. L. VII, 135: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. Stob. Ecl. I, 178: εἱμαρμένη nach Zeno = δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἣν τινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. id. von Chrysipp p. 180. D. L. VII, 88: ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ. Plut. repugn. St. 34: ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος ist εἱμαρμένη, πρόνοια καὶ Ζεύς.

4. Die stoische Kosmologie.

Im Anfang existirte nur Gott, d. h. das Urfeuer, welches zugleich die höchste Intelligenz, oder die höchste Intelligenz, welche zugleich das Urfeuer ist; Nichts existirte mit ihm als die *οὐσία* oder *πρώτη ὕλη*, sei es nun, dass unter dieser die göttliche Feuersubstanz selbst (sofern sie Stoff für andere Existenzformen werden kann), oder eine neben Gott existirende, in diesem uranfänglichen Zustande aber von ihm noch nicht geschiedene *ἄποιος ὕλη* zu verstehen ist [21]). Da es aber das Wesen Gottes ist, schaffender Geist zu sein, so liess er ebenso vermöge innerer Nothwendigkeit als mit freiem Willen die Welt sich bilden. Die Weltbildung, welche in ihrem Verlaufe gleichfalls ebenso nach nothwendigem Gesetz wie kraft der diesem Gesetz gemäss waltenden Vorsehung Gottes vor sich geht, beschreiben die Stoiker so. Gott lässt auf dem Wege der Verdichtung die gesammte *οὐσία* aus Feuer in Luft, aus Luft in Wasser sich umwandeln; aus dem Wasser schlug sich die Erde nieder, nach oben aber stieg aus ihm wieder empor die atmosphärische Luft, und durch die Verdünnung oder Verfeinerung der Luft trat endlich auch wieder das Feuer und in den höchsten Regionen der Aether nebst den leuchtenden Gestirnen ans Tageslicht [22]). Aus den so ausgeschiedenen vier Elementen entstand sodann das Einzelne der Welt, besonders das Lebendige, indem die schaffende Natur aus ihnen die verschiedenen Arten und Gattungen der Dinge bildete, theils durch verschiedenartige Mischung, theils durch verschiedenartige Gestaltung; wie das Urfeuer die Ursubstanz der Dinge ist, so be-

---

21) Vgl. S. 369.

22) Plut. repugn. St. 41: πῦρ σβεννύμενον καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. D. L. VII, 142: γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τοῦτ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ, εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη. vgl. ib. 136. Chrysipp bei Plut. repugn. St. 41: ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται, καὶ ἐκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ, οἱ δὲ ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται.

fasst es auch die Qualitäten, durch welche die Materie bestimmte Form und Beschaffenheit erhielt, und insbesondere die zeugenden Kräfte in sich, durch welche die verschiedenen Gattungen des Organischen entstanden und der Fortbestand derselben durch Fortpflanzung gesichert wurde [23]).

Die Eigenschaften, welche der Welt vermöge ihres Wesens und Ursprungs zukommen, sind folgende. Die Welt ist ein im leeren Raum schwebendes, kugelförmiges Ganzes [24]). Sie ist von ihrer Seele, der Gottheit, in allen ihren Theilen erfüllt, durchdrungen, zusammengehalten und belebt [25]). Nichts in ihr ist isolirt, sondern Alles ist in Zusammenhang und Wechselwirkung, wie diess namentlich der Einfluss des Himmlischen auf das Irdische zeigt [26]). Nirgènds ist in ihr Zufall oder Willkür; Alles, sowohl das Ganze selbst als das Einzelne in ihm, geht seinen Gang lediglich gemäss dem die Weltbildung und damit auch die Natur und Beschaffenheit und das Thun und Leiden jedes einzelnen Theiles bestimmenden Gesetze, welches theils ὁ νόμος ὁ κοινός, theils die durch Alles hindurchgehende Vernunft, ὁ λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, genannt wird [27]). Alles in der Welt ist und geschieht daher auf nothwendige Weise, oder: Alles wird regiert von dem Verhängnisse, Alles ist Glied in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen, aus welcher

---

23) Plut. rep. St. 43: τὰς δὲ ποιότητας, πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν. D. L. VII, 148: ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς.

24) D. L. VII, 140: ἕνα τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τοῦτον πεπερασμένον, σχῆμα ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον. ἔξωθεν δὲ αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι.

25) D. L. VII, 138 f.: τὸν κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον, δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων, δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ (die Seele des Menschen). Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 218: Gott ist πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν (auch durch die widrigsten Dinge).

26) D. L. VII, 140: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. Sonst auch συμπάθεια Cic. N. D. III, 11, 28.

27) s. Anm. 20 und 29.

das Leben des Universums sich zusammenwebt [28]). Sofern aber das Weltgesetz und die Weltvernunft und die von ihnen ausfliessende Nothwendigkeit des allbestimmenden Verhängnisses ihre Quelle in der Gottheit haben und der Wille Gottes selbst sind, steht auch Alles unter dem Willen des Weltordners Zeus oder unter der göttlichen Vorsehung und wird von ihr beherrscht und geleitet [29]). Die Welt ist jedoch nicht blos ein mit Nothwendigkeit so und nicht anders gestaltetes und seinen Gang nehmendes Ganzes; sondern sie ist auch in höchstem Grade zweckmässig, sie ist von der Gottheit so gebildet, dass Alles zu gegenseitigem Bestehen zusammenwirkt, und Jedes so gut ist, als es vermöge seiner Beschaffenheit und an seinem Orte innerhalb des Ganzen sein kann; sie ist ein Kunstwerk, ein vollkommenes und schönes Ganzes, das nicht besser sein könnte, als es ist [30]), sie ist der vollkommene Leib, den die Gottheit sich selbst erzeugt hat (τέλεον σῶμα Plut. rep. St. 44).

---

28) D. L. VII, 149: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι· ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη (sich verkettende Kausalitätsreihe), ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Stob. Ecl. I, 180: Chrysipp definirt die εἱμ. als δύναμις πνευματική, τάξει τοῦ παντὸς διοικητική. Derselbe: εἱμ. ist ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται; für sie kann auch gesagt werden: ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη, Μοῖραι. Plut. Plac. I, 27 f.: εἱμ. = εἱρμὸς αἰτιῶν, συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη oder τάξις καὶ ἐπισύνδεσις ἀπαράβατος.

29) Vgl. Anm. 20. Plut. adv. St. 34: Chrysipp sagt: οὐδὲ ἐλάχιστον ἔστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν, ἀλλὰ πᾶν μὲν ἔμψυχον οὕτως ἴσχεσθαι καὶ οὕτως κινεῖσθαι πέφυκεν, ὡς ἐκεῖνος ἄγει καὶ ἐκεῖνος ἐπιστρέφει καὶ ἴσχει καὶ κατατίθησιν.

30) Cic. Nat. Deor. II, 22: Zeno naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum, ad gignendum progredientem via; censet enim, artis maxime proprium esse, creare et gignere. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. — Talis igitur mens mundi quum sit, — haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem, ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Plut. rep. St. 44: Chrysipp sagt, τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεια δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι (weil sie nur Theilexistenzen im Ganzen, und weil sie nicht selbständig sind). Vgl. Anm. 25.

Die Vollkommenheit und Schönheit des Weltgebäudes, die vernünftige Zweckmässigkeit seiner Einrichtungen haben die Stoiker jederzeit als hauptsächlichsten Beweis für das Dasein Gottes und für ihre Lehre von Gott als dem λόγος, der die Welt schafft und beseelt, geltend gemacht, Cic. N. D. II, 5—22. Plut. de plac. phil. I, 6. Der Vollkommenheit des Universums thun die mancherlei Uebel in der Welt keinen Eintrag. Eine κακοῦ φύσις, ein selbstständiges Prinzip des Uebels, gibt es in der Welt nicht [31]). Sogenannte physische Uebel, wie Krankheiten, Pestilenzen u. dgl., sind unvermeidliche Ergebnisse oder Nebenfolgen der natürlichen Verhältnisse der Dinge[32]), und sie werden von der göttlichen Weltregierung auch zum Guten, z. B. zur Bestrafung der Bösen, verwendet [33]); zudem kommen sie für den tugendhaften Menschen, wie die Ethik zeigt, gar nicht in Betracht. Das moralische Uebel aber oder das Böse ist aus der Welt, wenn sie einmal sein soll, nicht wegzubringen, da mit der Anlage zur Tugend auch die zum Gegentheil derselben gegeben ist [34]); ja es wirkt selbst zum Guten mit und ist zum Bestehen des Guten unentbehrlich: weder Erkenntniss des Guten noch Thun des Guten wäre möglich, wenn nicht das Böse als sein Gegensatz existirte, und wenn es nicht durch sein Dasein die Tugend zum Kampfe für das Gute herausforderte und sie in demselben wach hielte, übte

---

31) Epictetus Enchiridion c. 27: »so wenig als ein Ziel zum Nichttreffen aufgestellt ist, kann es eine κακοῦ φύσις in der Welt geben«; das κακὸν kann nicht Zweck der Welt sein und hat somit keine selbstständige Realität.

32) Plut. rep. St. 47: ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεται καὶ κωλύματα, τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδέν. Chrysipp Gell. VII, 1: Krankheiten können nicht principale naturae consilium sein —; sed cum multa atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda, his ipsis quae faciebat cohaerentia, eaque non per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν; der Kopf des Menschen z. B. musste aus feinern Knochen construirt werden; dadurch wurde er schwach und gebrechlich.

33) Plut. rep. St. 35.

34) Gell. VII, 1: mit der virtus werden auch die vitia der Menschheit angeboren propter affinitatem.

und bestärkte[35]). Eben darin zeigt sich die Grösse Gottes, dass er das Schöne und Hässliche, das Gute und Böse zu einem System ewiger Harmonie zusammenordnet. Das Wirkliche ist nothwendig, vernünftig, gut: diesen Satz hat keine Philosophie so entschieden gelehrt, wie die stoische; der platonischen Entzweiung mit der Welt stellt sie die Lehre, dass nicht nur die Gottheit, sondern auch die Welt gut sei, und damit die absolute Befriedigung mit Allem was ist gegenüber.

Diese so vollkommen und harmonisch eingerichtete Welt hat jedoch keinen ewigen Bestand. Wie sie einen zeitlichen Anfang gehabt hat, so nimmt sie auch ein Ende in der Zeit; wie sie einst aus der Ursubstanz hervorgegangen ist, so kehrt sie, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, wieder in den Urzustand zurück; wie sie dadurch entstand, dass die Ursubstanz zu gröbern und kältern Stoffen verdichtet ward, welche sodann durch die Kraft des Urfeuers wiederum in allen Theilen durchdrungen und belebt wurden, so erstarkt dieses Urfeuer im Lauf der Zeiten nothwendig so sehr, dass allmälig alles Feste aufgelöst wird; die Welt macht rückwärts dieselben Phasen durch, mittelst deren sie entstand, sie wandelt sich in Wasser, Luft und endlich wieder in Feuer um; dieses allein bleibt übrig, nachdem es die gesammte sonstige Materie in sich aufgezehrt hat[36]). Nach diesem Weltbrand (ἐκπύρωσις) ist somit von allen Wesen nur noch die Gottheit und ihre Aethersubstanz vorhanden; Zeus ist bei sich allein, das Uebel und das Böse ist mit der Welt

---

35) Plut. de Stoic. rep. 35, 3: (Chrysipp sagt) ἡ κακία γίνεται καὶ αὐτή πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καί, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν. Wörtlich dasselbe adv. St. 14, 2. Gell. VII, 1: Chrysippus in libro περὶ προνοίας quarto: nihil prorsus istis insulsius, qui opinantur bona esse potuisse, si non essent itidem mala. nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto justitiae sensus esse posset, nisi essent injuriae? quid item fortitudo intelligi posset, nisi ex ignaviae oppositione? quid continentia, nisi ex intemperantiae? Seneca de providentia II, 3: marcet sine adversario virtus.

36) Plut. repugn. St. 39: ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ αὔξεται συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην. Cic. N. D. II, 46.

erloschen, Alles ist reines Leben und reine Vernünftigkeit [37]). Bei dieser Auflösung der Welt in Feuer bleibt es jedoch nicht; sondern nachdem die Weltverbrennung vollendet und das grosse Weltjahr abgelaufen ist, beginnt wieder eine neue Weltbildung (διακόσμησις) [38]), die wiederum ganz nach denselben Gesetzen und in derselben Zeit, wie die frühere, verläuft [39]). Jede neue Welt entspricht daher der früheren so genau, dass in ihr immer wieder dieselben Menschen unter denselben Verhältnissen leben werden (Clem. Al. Strom. V, 1, p. 549. Orig. c. Cels. IV, 68). Dieser Kreislauf geht fort und wiederholt sich endlos gleichförmig in der unendlichen Zeit, weil die natürliche Nothwendigkeit der Entwicklung der Dinge es nicht anders gestattet. Daher ist denn auch die Welt im Wesentlichen stets Eine und dieselbe; unus dies par omni est (Sen. ep. 12); wer das Universum Einmal gesehen hat, der hat es gesehen, wie es zu allen Zeiten ist [40]).

Dass die Stoiker in ihrer Kosmologie sich an Heraklit angeschlossen und das Meiste von ihm entlehnt haben, bedarf keines nähern Beweises. In seinem System fanden sie die naturalistische Auffassung der Gottheit als schöpferischer Substanz, die sie bedurften, wenn sie Gott und Welt so in Eins setzen wollten, wie es ihnen erforderlich schien, um die Welt als ein vom göttlichen Wesen durchgängig abhängiges und in allen Theilen von ihm beseeltes Sein darzustellen. In seinem System fanden sie desgleichen vorgezeichnet den absoluten Causalzusammenhang, der Alles sowohl mit dem göttlichen Urwesen

37) Plut. repugn. St. 41: ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῷον (τὸν κόσμον) εἶναί φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. adv. St. 17: ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν. ib. 36: Chrysipp sagt: ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.

38) Auch παλιγγενεσία und ἀποκατάστασις wird sie genannt, M. Aurel XI, 1. Lact. Inst. VII, 23. Zeller III, 1, 154.

39) Stob. Ecl. I, 414: Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν (Materie) μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα πρότερον ἦν.

40) M. Aurel. VI, 37. XI, 1.

als unter sich so unmittelbar verknüpft, dass auch nach dieser Seite Gott und Welt nicht zu trennen sind, und ebenso in der Welt selbst eine alles Einzelne unweigerlich dem Bestande und der Ordnung des Ganzen unterwerfende Nothwendigkeit herrscht. Wenn die Stoiker auch die heraklitische Lehre von der Vergänglichkeit und steten Erneuerung der Welt in ihr System aufnahmen: so mochten sie sich hiezu durch die Reflexion auf die empirisch vorliegende Endlichkeit alles Einzelseins [41]) und vielleicht auch durch das Streben veranlasst sehen, die Verflechtung der Gottheit in die materielle Welt, welche von ihrer Lehre unzertrennlich war, dadurch wiederum zu mildern, dass die Gottheit ihr Eingehen in den kosmischen Prozess von Zeit zu Zeit immer wieder zurücknimmt, um wenigstens in dieser Weise auch frei von der Welt für sich selbst zu existiren [42]).

5. Die Anthropologie der Stoiker.

Die menschliche Seele ist ein Theil (μόριον, ἀπόσπασμα) oder ein Ausfluss (ἀπόρροια) der Weltseele [43]). Sie ist daher, wie diese, eine ätherische Substanz, Feuer oder warmer Hauch [44]), und verbreitet sich durch den Körper, wie die Weltseele durch die Welt [45]). Dass sie körperlich ist, folgt schon aus ihrer Verbindung mit dem menschlichen Leib: denn Unkörperliches kann mit Körperlichem nicht in Berührung oder Wechselwirkung stehen [46]). Den Sitz der Seele suchten die meisten Stoiker

41) D. L. VII, 141: τὰ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά, εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος.

42) Vgl. Anm. 37.

43) Epiktet Diss. I, 14, 6: αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα. M. Aurel. II, 4: ἀπόρροια θεοῦ. D. L. VII, 156: τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς μέρη αἱ ἐν τοῖς ζώοις ψυχαί.

44) D. L. VII, 157: πνεῦμα ἔνθερμον. Plut. plac. phil. IV, 3: πνεῦμα θερμόν. Cic. N. D. III, 14, 36: nihil esse animum, nisi ignem. Tusc. I, 9, 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur.

45) Chrysipp bei Galenus de Hippocr. et Plat. III, 1, p. 112: ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστιν σύμφυτον ἡμῖν, συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. D. L. VII, 157: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.

46) Kleanthes bei Nemes. de nat. hom. 2, p. 33: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι. Chrysipp ebendas. p. 34: οὐδὲν ἀσώματον ἐφάπτεται σώματος· ἡ δὲ ψυχὴ ἐφάπτεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

nicht im Gehirn, sondern in der Brust, eine Annahme, für welche sie als Hauptgrund geltend machten, dass die Stimme, dieser Ausdruck des Gedankens und der Gemüthsbewegungen, aus der Brust komme [47]). Die einzelne Menschenseele ist nach stoischer Ansicht vergänglich, φθαρτή: sie überdauert zwar den Körper, nicht aber die Weltperiode, in der sie geboren ist, sondern sie kehrt mit der Weltverbrennung in den Urstoff oder in das göttliche Wesen zurück [48]). Nur darüber waren die Stoiker verschiedener Ansicht, ob alle Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern, oder nur die Seelen der Weisen. Das Erstere behauptete Kleanthes, das Letztere Chrysipp [49]). Das Opfer ewiger Existenz muss somit bei den Stoikern das Individuum bringen; ewig ist nur Zeus, der oberste Gott. Dagegen wird um so bestimmter ausgesprochen, dass der Mensch als vernünftiges Wesen der Zweck der Natur, der erste Gegenstand der göttlichen Vorsehung, Gott selbst ebenbürtig und wesensverwandt ist [50]). Die Vernunft ist von Natur das Herrschende (ἡγεμονικόν) in der menschlichen Seele; der Mensch hat durch sie die Kraft, die Wahrheit zu erkennen und die niedern natürlichen Triebe zu bemeistern, der Mensch ist geschaffen zu vernünftiger Lebensführung, zu geistiger Vollkommenheit [51]). Schliesslich hoben die Stoiker als eine wesentliche

47) Galen. de Hippocr. et Plat. II, p. 241.

48) D. L. VII, 156. Cic. Tusc. I, 31, 77: Stoici diu mansuros ajunt animos; semper, negant. 32, 78: Stoici dicunt, animos manere, e corpore quum excesserint, sed non semper. Derselbe führt 32, 79 die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit auf. Einer dieser Gründe ist: quidquid natum sit, interire: nasci autem animos: quod declaret eorum similitudo, qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat.

49) D. L. VII, 157. Plut. plac. phil. IV, 7.

50) Cic. Off. I, 7, 22. Fin. III, 20, 67. N. D. II, 53. 62 ff. Porphyr. de abstin. III, 20 ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῶα. Vgl. Anm. 43.

51) Plut. plac. IV, 21: τῆς ψυχῆς τὸ ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς, καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσι. Cic. N. D. II, 59, 147. D. L. VII, 89: ἡ ψυχὴ ist πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. Stob. Ecl. II, 108: ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς (Ausstattung, Befähigung) παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον.

Seite der menschlichen Natur hervor, dass sie auf **Gemeinschaft** angelegt ist; die Menschen sind Eines Geschlechts, sie sind derselben vernünftigen Natur theilhaftig, sie sind von Natur des gemeinsamen Lebens fähig und bedürftig; jeder Mensch ist nicht blos um seiner selbst, sondern auch um der andern willen und mit dem Triebe mit andern zusammenzusein geschaffen, er ist nicht nur ein ζῷον λογικόν, sondern auch ein ζῷον πολιτικόν, κοινωνικόν, φιλάλληλον; kurz auch das menschliche Geschlecht bildet ein zusammengehöriges Ganzes im Kleinen, wie das Universum im Grossen [52]).

§ 47. Die Ethik der Stoiker.

1. Das oberste Moralprinzip.

Die Ethik der Stoiker ist ganz auf ihre Physik gebaut, welche die Grundlagen für sie enthält [1]). Die Physik hatte gezeigt: die Welt ist nicht etwa eine blosse Masse einzelner sinnlicher Existenzen; sie ist vielmehr ein von der göttlichen Vernunft belebtes und beseeltes, nach ihrem Gesetz unabänderlich eingerichtetes und seinen Weg gehendes Ganzes. Das Einzelne ist nur Theil und Glied dieses Ganzen, aber es hat Antheil an dem Leben und der Lebenskraft desselben; der Mensch insbesondere ist der höchsten Kraft im Universum, der göttlichen Vernunft, theilhaftig, obwohl die Vernunft sich in ihm nur allmälig zur Erkenntniss der Wahrheit entwickelt, obwohl sie ferner in ihm zusammen ist mit den niedereren natürlichen Trieben, und obwohl auch er blos Theil des Ganzen und schlechthin von ihm abhängig ist. Mit Consequenz fliesst aus dieser Ansicht der Grundgedanke der stoischen Ethik, nämlich die Forderung, dass der Mensch nicht grundsatzlos und willkürlich handle, sondern mittelst seiner Vernünftigkeit die Stellung, die ihm im Weltganzen angewiesen ist, erkenne und aus ihr seine Ansicht über seine Bestimmung schöpfe. Der Mensch, verlangen

52) Stob. Ecl. II, 132 u. s.: ἄνθρωπος φύσει ζῷον λογιστικὸν καὶ κοινωνικὸν καὶ φιλάλληλον. Cic. Off. I, 4, 12. 7, 22 Fin. III, 20, 65 ff. II, 14, 48.

1) Plut. rep. St. 9: Chrysipp sagt, οὐκ ἔστιν ἄλλως οὐδ᾽ οἰκειώτερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ᾽ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ᾽ ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ᾽ ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.

die Stoiker, soll erkennen, was für ein Verhalten seiner Natur und seinem natürlichen Verhältnisse zu andern Wesen angemessen ist, und danach leben; er soll sein Wollen in Einklang setzen mit Dem, was die Ordnung des Universums ihm als Regel für sein Handeln vorgeschrieben hat in der Beschaffenheit seiner Natur und seiner natürlichen Beziehung zu andern neben und ausser ihm existirenden Wesen; er soll thun, was zu thun für ihn Gesetz ist vermöge der natürlichen Einrichtung der Dinge. Die Stoiker drücken diess gewöhnlich aus: das τέλος τοῦ βίου sei, in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben, ὁμολογουμένως oder ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, κατὰ φύσιν ζῆν, naturae convenienter oder congruenter vivere, naturam sequi. Oder — mit Rücksicht darauf, dass Das, was für den Menschen Gesetz ist, nur ein Theil des allen Wesen ihre Gesetze vorschreibenden universellen Weltgesetzes ist — τέλος ist: leben gemäss der Natur seiner selber (des Menschen) und des Weltalls, indem man nichts thut, was verbietet das allgemeine Gesetz, welches Dasselbe ist mit der durch Alles hindurchgehenden, allen Wesen das Richtige (d. h. Das, was für die Erhaltung ihrer selbst und aller anderen zweckmässig ist) vorschreibenden Gesammtvernunft oder mit der obersten Gottheit selbst [2]). Kleanthes sagte: Der Mensch habe nur in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Natur zu leben (τὴν κοινὴν μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους); Chrysipp dagegen drückte sich so aus: man müsse sowohl der allgemeinen als der menschlichen Natur folgen (τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην), D. L. VII, 89. Ein wesentlicher Unterschied der Auffassung liegt jedoch in dieser Differenz des Ausdrucks nicht; die menschliche Natur hat ja nach allen Stoikern ihr Wesen und ihre Gesetze nicht aus sich selbst, sondern durchaus nur aus dem Wesen und den Gesetzen der Gesammtnatur; insofern genügt es zu sagen: man soll blos der Gesammtnatur folgen. Allerdings aber liegt wohl

---

2) D. L. VII, 87 f.: μέρη εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου, διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας, ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

in der Ausdrucksweise des Kleanthes eine, dem Charakter dieses Philosophen spezifisch entsprechende, energische Hinweisung darauf, dass nichts irgend Individuelles oder Particuläres, sondern nur das allgemeine Weltgesetz Regel und Richtschnur des Handelns sein soll.

Was die Stoiker unter dem Leben in Einstimmung mit der Natur verstanden haben, kann nach ihren Erklärungen nicht zweifelhaft sein. Mit der Natur in Einstimmung ist nach ihnen dasjenige Leben des Subjects, das sich mit den objectiven Gesetzen der Natur, der menschlichen und damit der des Universums, nicht in Widerspruch setzt, sondern in allem Wollen und Handeln sich blos durch jene Gesetze bestimmen lässt; naturgemäss ist ihnen (wie sich später genauer ergeben wird) ein Leben, das einzig und allein darauf geht, mit Bewusstsein und Willen Das zu sein, was der Mensch von Natur ist: nämlich für's Erste ein Wesen, welches »naturgemäss« im engern Sinne, d. h. gemäss dem wirklichen Naturzweck eines ζῶον lebt, nicht aber willkürlichen Zwecken, wie z. B. die Lust (s. Anm. 20), nachjagt, für's Zweite ein vernünftiges Wesen, welches nicht verstandlos und thöricht, nicht nach Empfindung, Begier und Leidenschaft, sondern nur mit Vernunft und Einsicht handelt, für's Dritte ein Glied des Ganzen der Wesen, das seine Stellung zu allen andern erkennt und das daraus sich ergebende Verhalten gegen sie beobachtet. Sofern ein Leben dieser Art nur möglich ist, wenn der Mensch durch seine Vernunft das Gesetz der Natur erkennt und es sich zur Richtschnur nimmt, von allen entgegenstehenden Neigungen und Bestrebungen aber sich lossagt, und sofern für's Zweite dazu, dass der Mensch seiner eigenen und der Natur des Universums gemäss lebt, das λογικῶς ζῆν wesentlich gehört, weil von Natur im Weltall wie im Individuum die Vernunft das Erste und Höchste ist: so konnte Marc Aurel sagen, das κατὰ φύσιν ζῆν sei identisch mit κατὰ λόγον ζῆν [3]); der gewöhnliche Ausdruck ist aber κατὰ φύσιν oder ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, und nur diese Fassung ist ganz bezeichnend und ganz erschöpfend: nicht das Vernünftigleben

---

3) Marc. Aurel. VII, 11: τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.

in abstracto, sondern das vernünftige Befolgen der realen Natur und Ordnung der Dinge (welche allerdings eine vernünftige ist) war das Moralprinzip der Stoiker, und nicht blos seiner λογική, sondern seiner ganzen ἀνθρωπίνη φύσις gemäss soll nach ihnen der Mensch sich verhalten [4]). Ein solches Leben, das mit der durch Alles, durch die menschliche wie durch die Gesammtnatur hindurchgehenden Weltordnung in Uebereinstimmung steht, ist den Stoikern das ζῆν κατ' ἀρετήν, das tugendhafte Leben (D. L. VII, 87).

Nach stoischer Lehre schreibt die göttliche Weltordnung nicht blos jeder Gattung von Wesen die Gesetze vor, nach welchen sie zu leben haben; sondern sie bestimmt auch ihre Schicksale bis ins Einzelnste hinein, sie ist die Alles unwiderruflich so und nicht anders leitende εἱμαρμένη oder πρόνοια (S. 374 f.). Somit ist der Mensch φύσει unbedingt von ihr abhängig, und es gehört folglich zu einem mit der Natur übereinstimmenden Leben auch diess: in widerspruchloser Einstimmung zu leben mit den Fügungen des Verhängnisses. Diese Seite des κατὰ φύσιν ζῆν wird, wie es scheint, unter den ältern Stoikern nur von Kleanthes bestimmter hervorgehoben [5]). Dagegen ist sie sehr wichtig bei den Spätern, welche dafür den Ausdruck εὐα-

---

4) Stob. Ecl. II, 132: τοῦ ἀνθρώπου ὄντος ζώου λογικοῦ, θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει. Vgl. p. 224: (τὸν σοφὸν γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι)· ἀκολουθεῖν γὰρ ταῦτα τῇ φύσει τῇ τοῦ λογιστικοῦ καὶ κοινωνικοῦ καὶ φιλαλλήλου.

5) Epict. Ench. 52 (Dissert. IV, 1, 131. 4, 34) führt die Verse des Kleanthes an: Ἄγε δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρωμένη, Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος· Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Vgl. übrigens Chrysipp D. L. VII, 88: Tugend und Glückseligkeit (εὔροια βίου) ist da, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος (der Seele) πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. Derselbe Epict. Diss. II, 6, 9 f.: μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων (rerum aptiorum) ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν. εἰ δέ γε ᾔδειν, ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό. Auffallend ist nur diess, dass die Stoiker die Folgsamkeit gegen Schicksal und Vorsehung nicht auch als eigene Tugend neben den andern ἀρεταί aufgeführt haben.

ρέστησις, beifällige Zustimmung zu allen Schickungen des Verhängnisses, gebrauchen [6]).

2. Die Lehre von Tugend und Glückseligkeit, von Gütern und Uebeln.

Die Tugend in dem oben angegebenen Sinne ist nach den Stoikern Dasjenige, wonach der Mensch streben soll. Sie ist die Vollendung eines Vernunftwesens, wie es der Mensch ist (τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ D. L. VII, 94), oder die Realisirung des Begriffs des Menschen; unsere eigene Natur treibt und führt uns zu ihr hin (ἄγει πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις D. L. VII, 87); die Seele des Menschen als vernünftige ist dazu geschaffen, Uebereinstimmung in das ganze Leben zu bringen (ψυχή ἐστι πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου VII, 89); jeder Mensch schämt sich von Natur des Schlechten, zum Zeichen, dass Jeder von Natur das Sittlichgute als das allein Rechte ansieht (VII, 127); er kann zwar auf Irrwege geführt werden durch Einflüsse von aussen und von innen her, aber die Natur weist ihn auf die Tugend als das Rechte hin (ἀφορμὰς [7])

6) Epict. Diss. I, 12, 8. II, 23, 42. Zur εὐαρέστησις soll schon Heraklit aufgefordert haben, Schleiermacher W. W. III, 2, 77. vgl. oben S. 33. 35 f.

Nach Stobäus (Ecl. II, p. 132) bestimmte Zeno das τέλος blos als ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων; Kleanthes fügte zuerst bei: τῇ φύσει. Dem widerspricht aber Diogenes v. L., indem er VII, 87 sagt: πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁ. τῇ φύσει ζ. Auch schrieb Z. ein Werk περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου (ib. 4), und gerade Z.'s ethische Lehren waren (S. 355) so naturalistisch, dass er nur vom ὁ. ζῆν τῇ φύσει ausgegangen sein kann. Zudem wird er es nicht in das Belieben des Individuums gestellt haben, welchem Grundsatz (λόγος) es folgen will, da er hiemit die subjective Willkür auf den Thron gesetzt haben würde, wovon sonst nur das absolute Gegentheil bekannt ist. Wohl aber konnte er in der Lehre von der εὐδαιμονία davon ausgehen: vor Allem muss man nach Einem stets festgehaltenen Grundsatze leben, da ein Leben ohne einen solchen den Menschen in den ewigen Streit verschiedener und entgegengesetzter Neigungen und Maximen versetzt und ihn hiedurch unglückselig macht. Von hier aus konnte er dann dazu fortgehen: dieser Eine und constante Grundsatz ist genauer der, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, da nur der objectiven Natur der Dinge wahrhafte und bleibende Prinzipien für das Handeln entnommen werden können.

7) = Ausgangspunkte, richtig leitende Antriebe.

δίδωσιν ἀδιαστρόφους VII, 89). Die Tugend ist also für den Menschen um ihrer selbst willen zu erstreben (δι' αὐτὴν αἱρετή, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν ib. und 127); sie hat ihren Zweck nicht ausser sich, wie z. B. Heilkunde und Staatskunst, sondern sie ist Zweck an sich selbst (Cic. Fin. III, 7, 24); sie ist per se ipsam Gegenstand der Bewunderung, der Begeisterung des Menschen, wie andrerseits die Schlechtigkeit von Natur Gegenstand des Hasses, der Verachtung, des Abscheus Aller ist (ib. 11, 36—39).

Die Tugend ist aber nicht blos das der Natur des Menschen allein angemessene Verhalten; sondern sie ist auch ein Gut (ἀγαθόν), und zwar das einzige Gut, das es für ihn gibt, oder das Einzige, was ihn glücklich macht. Hier nun ist es, wo die Abweichung der stoischen Lehre von der der meisten frühern Philosophen beginnt. Diese waren zwar darin einverstanden gewesen, dass die Tugend das wichtigste und wesentlichste Gut für den Menschen sei; aber sie hatten mit Ausnahme der Cyniker (und der Megariker) neben der Tugend auch noch andere Dinge, z. B. Gesundheit, langes Leben, Wohlergehen, Freude, Reichthum, Ehre, edle Geburt, Macht, Freundschaft, erfolgreiche Wirksamkeit und Thätigkeit, als ἀγαθά anerkannt, nach welchen die Natur des Menschen strebe, und deren Besitz zur Glückseligkeit (εὐδαιμονία) gehöre. Darin nun weichen die Stoiker von ihnen ab. Eine solche Mehrheit von Gütern erkannten die Stoiker nicht an. Als ein wirkliches Gut erschien ihnen nur ein solches Gut, das absoluten Werth hat und unter allen Verhältnissen ein Gut bleibt; was dagegen nur einen relativen und bedingten Werth hat, schien ihnen diesen Namen gar nicht zu verdienen. Ein Gut in jenem absoluten Sinne des Worts war in den Augen der Stoiker nur die Tugend, und sie ist daher das einzige Gut, das sie als solches anerkennen, das Einzige, was nach ihnen den Menschen glücklich macht [8]). Die Tugend erschien ihnen nicht blos als

---

8) Cic. Acad. II, 42, 130: Aristo, Zenonis auditor, re probavit, quae ille verbis, »nihil esse bonum, nisi virtutem, neque malum, nisi quod virtuti esset contrarium«. D. L. VII, 101: μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν· εἶναι δὲ τοῦτο (τὸ καλὸν) ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς. Id. Cic. Paradoxon I.

hinreichend zur Glückseligkeit [9]), sondern die Glückseligkeit lag ihnen ausschliesslich in der Tugend. Die Tugend schliesst die Glückseligkeit in sich und bedarf um glücklich zu sein nichts ausser ihrer selbst [10]). Die Stoiker suchten diess von allen Seiten her zu beweisen. Nur die Tugend kann die Seele zufrieden, ruhig und kräftig gegen alle Geschicke machen; nur die Tugend macht also glückselig (Sen. ep. 87); wogegen Derjenige, welcher an äussere Dinge, die er nicht in seiner Gewalt hat, sich hängt, nicht sicher ist, sie zu erreichen, und daher auf Glückseligkeit nicht rechnen kann, Epictet. Diss. II, 19. Wer die Tugend hat, der will und thut Alles in Einstimmung mit der Natur und dem Gange der Dinge; er gewinnt somit einen durch nichts gestörten Fluss des Lebens, die εὔροια βίου, und eben in dieser besteht die εὐδαιμονία; der Mensch ist somit durch den Besitz der Tugend vollkommen glückselig [11]). Also: Die Tugend ist das einzige und vollkommene Gut. Allerdings erweiterten die Stoiker diesen Satz dahin: ἀγαθόν ist nicht blos die ἀρετή oder das καλόν selbst, sondern auch Dasjenige, was an der Tugend Theil hat (τὸ μετέχον ἀρετῆς), so dass es uns zur Tugend bewegen, zu ihr führen, in ihr erhalten kann (κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν), also: der Besitz tüchtiger Verwandter, Freunde und Mitbürger (τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον); desgleichen rechneten sie zu den ἀγαθά einerseits alle Thätigkeiten, welche den Menschen in der Tugend fördern und Gelegenheit zur Ausübung der Tugend geben, d. h. die τέχναι (Staatskunst u. s. f.) und (seit Chry-

---

9) D. L. VII, 127: αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, φησὶ Ζήνων καὶ Χρύσιππος. Cic. Parad. II. hat die Ueberschrift ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

10) D. L. VII, 88: ἐν αὐτῇ (τῇ ἀρετῇ) εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. Cic. Acad. I, 10, 35: Zeno is erat, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Acad. II, 43, 134: Zeno in una virtute positam beatam vitam putat.

11) Sext. Empir. Pyrrh. Hypotyp. III, 172: εὐδαιμονία ἐστὶν, ὡς οἱ στω:: οἱ φασιν, εὔροια βίου. Id. adv. Math. XI, 30. Diog. L. VII, 88: εἶναι αὐτὸ τοῦτο — εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. Stob. Ecl. II, 138. Epict. Ench. 8: μὴ ζήτει τὰ γενόμενα γίγνεσθαι, ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα, ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις.

sipp) die zur encyklischen Bildung gerechneten ἐπιτηδεύματα, als da sind φιλομουσία, φιλογραμματεία, φιλογεωμετρία u. s. f. (Stob. Ecl. II, 120. 128), andrerseits die zuversichtliche, kräftige, schmerzlose, freudige und freie Stimmung, welche die Tugend der Seele gewährt (θάρσος, φρόνημα, ἀλυπία, χαρὰ, εὐφροσύνη, ἐλευθερία), und das Bewusstsein tüchtig zu sein (τό αὐτὸν ἑαυτῷ εἶναι σπουδαῖον καὶ εὐδαίμονα), D. L. VII, 94 ff. 101. Aber streng genommen ist diess Alles nur gut, sofern es wirklich zu unserer Tugend beiträgt, da nur die Tugend ein vollkommenes Gut ist (Seneca de vita beata c. 15: ne gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti boni pars est) [12]). Ebenso urtheilten die Stoiker über das Uebel. Nur Schlechtigkeit gilt ihnen als Uebel; das einzige wirkliche Unglück, das den Menschen treffen kann, ist diess, dass er schlecht und dadurch mit der Wahrheit oder der Natur der Dinge in Widerspruch, voll von Unvernunft, Schwäche, Uebermuth und sonstigen verfehlten Neigungen und Leidenschaften ist (Cic. Tusc. II, 12, 28: nihil est malum, nisi quod turpe atque vitiosum est).

Was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liegt, ist nach stoischen Begriffen weder ein Gut noch ein Uebel, da es den Menschen weder glücklich machen kann, wenn ihm die Tugend fehlt, noch unglücklich, wenn er tugendhaft ist; alles Diess ist somit für Glückseligkeit oder Unglückseligkeit gleichgültig oder ein Adiaphoron [13]). Die sog. äussern Güter, Leben, Gesundheit, Stärke, Schönheit, edle Geburt, Reichthum u. s. f., sind deswegen nicht etwas wirklich Gutes, weil sie zur Tugend und zwar namentlich zur Kraft und Stärke der Seele nichts beitragen, weil vielmehr von ihnen ebensowohl ein schlech-

12) Stob. Ecl. II, 136: τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα πρὸς εὐδαιμονίαν, τὰ δὲ μή. καὶ ἀναγκαῖα μὲν τάς τε ἀρετὰς πάσας καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς χρηστικὰς αὐτῶν, οὐκ ἀναγκαῖα δὲ χαράν τε καὶ εὐφροσύνην καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα.

13) Sext. Empir. adv. Math. XI, 61: φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον, καθ' ὃ σημαινόμενον φασὶ τήν τε ὑγίειαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν, διὰ τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον. διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγιείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορα.

ter, dem wahren Wohl des Menschen zuwiderlaufender, als ein guter Gebrauch gemacht werden kann [14]). Consequent hielten sie auch die entgegengesetzten Zustände, Tod, Krankheit, Schmerz, Armuth, Unehre, nicht für Uebel, da sie kein Hinderniss der Tugend und somit der Glückseligkeit sind, ja sogar, wie z. B. Armuth, Krankheit, sonstiges äusseres Unglück, unter Umständen der Tugend des Menschen sehr heilsam und ihm somit sehr nützlich sein können (Sen. de providentia II, 2: bonus vir omnia adversa exercitationes putat. IV, 6: calamitas virtutis occasio est. 7: hos Deus, quos probat, quos amat, indurat (härtet), recognoscit (prüft), exercet. III, 3: nihil mihi videtur infelicius eo, cui nihil unquam evenit adversi, non licuit enim illi se experiri). Die Stoiker erklärten daher die Dinge, die im gemeinen Leben als Uebel gelten, ebenfalls für Adiaphora, D. L. VII, 102—104.

In Folge ihrer Richtung auf das Naturgemässe konnten und wollten jedoch die Stoiker keineswegs so weit gehen, jeden Unterschied zwischen den sogenannten äussern Gütern und Uebeln, zwischen Armuth und Reichthum, Gesundheit und Krankheit u. s. w., zu läugnen. Sie bestritten gar nicht, dass die sogenannten äussern Güter der Natur gemässer (κατὰ φύσιν Stob. Ecl. II, 142 f. 148 f.), die sogen. Uebel wider die Natur (παρὰ φύσιν ib. Cic. Tusc. II, 12), dass jene brauchbar und vortheilhaft (εὔχρηστα, commoda), diese unbequem und unbrauchbar (δύσχρηστα, incommoda) seien. Auch fanden sie, wenn unter den Dingen kein Werthunterschied vorhanden sei, so falle jeder Grund zu einer vernünftigen Auswahl unter ihnen und somit fast jedes Motiv, fast aller Inhalt eines vernunft- und damit pflichtgemässen Handelns weg; das letzte Lebensziel ist alsdann stumpfe Indifferenz [15]). Das wollten die Stoiker von Anfang

14) Plut. de stoic. rep. 31: ᾧ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτο φασὶ μήτ' ἀγαθὸν εἶναι, μήτε κακόν. πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ καὶ ῥώμῃ σώματος κακῶς χρῶνται πάντες οἱ ἀνόητοι· διόπερ οὐδὲν ἐστι τούτων ἀγαθόν. D. L. VII, 103: ὡς ἴδιον τοῦ θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν. Οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια. οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια. Sen. ep. 87: quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona; divitiae autem et bona valetudo et similia his nihil horum faciunt; ergo non sunt bona.

15) Plut. adv. St. 23. Sen. ep. 74, 17. Cic. Leg. I, 21, 55. Fin. III, 21, 69. Die reine Adiaphorie stellte Zeno's Schüler Aristo als höchstes

an nicht, sondern schon Zeno erkannte einen Werthunterschied unter den gleichgültigen Dingen an; sie theilten dieselben in drei Klassen, in vorzuziehende, zu verwerfende und schlechthin gleichgültige Dinge [16]). Vorzuziehen, προηγμένον [17]), nannten die Stoiker Dasjenige, was zwar noch kein Gut ist, aber einen relativen Werth (ἀξίαν) hat [18]), und daher im Collisionsfall seinem Gegentheil vorzuziehen ist: z. B. Leben, zureichendes Vermögen, Ehre, gute Geburt, Besitz von Eltern und Kindern, körperliche Vorzüge, wie Gesundheit, Leibesstärke, Schönheit, und besonders geistige Vorzüge, wie gute Anlagen, Geschicklichkeiten, Fertigkeiten. Etwas Gutes sind Reichthum und Gesundheit nicht, da sie dem Menschen auch schädlich werden und keinenfalls ihn sicher und unter allen Umständen glücklich machen können, das kann nur die Tugend; aber wenn sie gegen Armuth und Krankheit in die Wahl kommen, so verdienen sie den Vorzug. Chrysipp erklärte es sogar für verrückt, Reichthum, Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Vollständigkeit der Glieder für nichts zu achten und nicht darnach zu streben, Plut. de Stoic. rep. 30, 2. Als ein zu Verwerfendes (ἀποπροηγμένον, reiectum, reiectaneum) bezeichneten sie Dasjenige, was dem Vorzuziehenden entgegengesetzt ist und vernünftigerweise nicht Gegenstand freier Wahl sein kann, τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα, wie Armuth, Krankheit, Schmerz, unzeitiger Tod, Unehre, Schwäche u. s. w. Zu der dritten Klasse, den schlechthin gleichgültigen Dingen, rechneten sie Dasjenige, was auf unsern leib-

Ziel auf; Cic. Acad. II, 42, 130: ea momenta, quae Zeno in mediis esse voluit, nulla esse censuit. huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Gegen ihn aber wird von den andern Stoikern (Cic. Fin. III, 15, 50) bemerkt: wenn keine differentia rerum wäre, et confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, quum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum delectum adhibere oporteret.

16) S. darüber Stob. Ecl. II, 146—156. D. L. VII, 105—107. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 191. adv. Math. XI, 62 ff. Cic. de fin. III, 15, 51.

17) = ein vorangestelltes, vorgezogenes, vorzuziehendes Ding, bei Cicero promotum, productum, auch praepositum. Stob. Ecl. II, 156.

18) τὰ ἔχοντα ἀξίαν D. L. VII, 105. Auch ληπτά, sumenda werden diese Dinge genannt, Stob. II, 150. Cic. Acad. I, 10, 36, die ihnen entgegengesetzten ἄληπτα.

lichen und geistigen Zustand ganz ohne Einfluss ist, z. B. hellere oder dunklere Körperfarbe, ein paar Haare mehr oder weniger auf dem Haupte, irgend eine Vorstellung, ein Einfall und dergleichen indifferente Zufälligkeiten (Stob. Ecl. II, 146. D. L. VII, 194).

Bei der Lehre von den Gütern kommt endlich noch die Lust in Betracht. Die Stoiker läugneten entschieden, dass sie ein Gut, oder gar, wie Epikur behauptete, der letzte Lebenszweck sei. Die Lust ist ein leidender Zustand (πάθος) der Seele, ähnlich wie Trauer, Furcht und Begierde, sie ist eine Erregung, eine Aufwallung, welche nicht aus richtig urtheilender Vernunft kommt und die Ruhe des vernünftigen Selbstbewusstseins nur aufhebt, so dass sie weder das Höchste für ein Vernunftwesen, noch überhaupt etwas Gutes oder Wünschenswerthes sein kann[19]). Auch aus der Natur folgt nicht, wie Cyrenaiker und Epikureer behaupten, dass die Lust τέλος sei; die Natur hat den ζῶα als Grundtrieb keineswegs die Begierde nach Lust, sondern den Trieb nach Selbsterhaltung oder nach Erlangung und Erhaltung Desjenigen, was der Organisation jedes Wesens gemäss (οἰκεῖον) ist, somit den Trieb nach dem κατὰ φύσιν ζῆν, verliehen und mitgegeben; die Lust ist nur ein accidenteller und vorübergehender Zustand, der dann eintritt, wenn ein Bedürfniss der Natur zu seiner Befriedigung gelangt[20]). Kleanthes, hierin

19) D. L. VII, 110: τῶν παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθὰ φησιν Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. Alle πάθη sind nach Zeno ἄλογοι καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κινήσεις; die ἡδονή ist eine ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν ib. 114.

20) D. L. VII, 85 f.: τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ αὐτῷ τῆς φύσεως (nachher erklärt durch: συστησαμένης αὐτὸ οἰκείως πρὸς ἑαυτό) ἀπ' ἀρχῆς. Πρῶτον οἰκεῖον — παντὶ ζώῳ ἡ αὐτοῦ σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνείδησις. Οὕτω τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προςίεται. Ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτά. Die ἡδονὴ gehört demnach zu den schlechthin gleichgültigen Dingen (vgl. Stob. Ecl. II, 146). Der Schmerz dagegen ist ein ἀποπροηγμένον; denn dolere ist asperum, contra naturam, difficile perpessu, triste, durum, Cic. Tusc. II, 12, 29. 13, 30. Leg. I, 21, 55. Darum aber ist nicht Lust, sondern blos Schmerzlosigkeit das Anzustrebende (wie bei den Akademikern, S. 254) oder Vorzuziehende (ἀπονία Stob. Ecl. II, 150).

dem Cynismus noch näher stehend, erklärte sie sogar für nicht naturgemäss [21]), und obgleich die andern Stoiker nicht so weit giengen, so waren sie doch darin einstimmig: sie habe nur Werth, sofern sie aus der Tugend oder aus sittlicher Thätigkeit entspringe, oder: Werth habe nicht der Genuss (ἡδονή), sondern nur die Heiterkeit, Freudigkeit, Zuversicht, welche das tugendhafte Leben begleitet [22]).

3. Tugend und Pflicht.

1. Aus dem stoischen Moralprinzip, nach welchem das τέλος τοῦ βίου darin besteht, dass der Mensch in Einstimmung mit der Natur lebt, ergibt sich der stoische Begriff der Tugend von selbst: sie besteht darin, dass der Mensch dazu gelangt, allen Widerspruch mit dem Naturgesetz von sich abzuthun und all sein Wollen und Handeln schlechthin und unbedingt nach dem Gesetze zu bestimmen. Oder: die ἀρετή ist eine διάθεσις ὁμολογουμένη (D. L. VII, 89), eine διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον (Stob. Ecl. II, 104), — eine Definition, bei welcher nach allen andern Erklärungen der Stoiker das ὁμολογεῖν τῇ φύσει mitzuverstehen ist. Die Tugend ist nicht blosse veränderliche ἕξις, wie bei Aristoteles, sondern sie ist διάθεσις, Zustand (D. L. VII, 98); sie besteht in dem vollkommenen, schlechthin unveränderlichen Gerichtetsein der Seele auf das Gesetz [23]); also ist sie διάθεσις, gleichförmige sittliche Ver-

21) Sext. Emp. adv. Math. XI, 73: τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναι φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν »μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην« (Antisthenes) κακόν· οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι, μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ (Achsel) τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν. Die drei Hauptauffassungen: dem Epikur erscheint die ἡδονὴ als ein Gut, dem Antisthenes als ein Uebel, den Stoikern als ein Adiaphoron.

22) D. L. VII, 116. 94: ἐπιγεννήματα ἀρετῆς εἶναι τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. ib. 96: ἀγαθὰ θάρσος καὶ φρόνημα καὶ ἐλευθερία καὶ τέρψις καὶ εὐφροσύνη καὶ ἀλυπία. Seneca ep. 66, 5. Vgl. oben S. 388.

23) Stob. Ecl. II, 136: πᾶν τὸ καθ' ἑαυτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν. Stob. Floril. περὶ εὐδαιμονίας 22: Χρύσιππος sagt, τῷ προκόπτοντι ἐπιγίγνεσθαι τὴν εὐδαιμονίαν, ὅτ' ἂν αἱ μέσαι πράξεις (die einzelnen pflichtmässigen Handlungen) προςλάβωσι τὸ βέβαιον

fassung der Seele. Zu dieser tugendhaften Seelenverfassung gelangt der Mensch dadurch, dass er die Natur, mit welcher er einstimmend leben soll, wahrhaft erkennt, und sich übt, dieser Erkenntniss gemäss zu handeln, oder er erlangt die Tugend durch ἐπιστήμη und ἄσκησις [24]); die Tugend ist Wissen und Thun Dessen, was zu thun ist, ἐπιστήμη καὶ τέχνη [25]), und sie kann somit nur auf dem Wege der Erkenntniss, durch ἐπιστήμη, gelernt und durch Uebung erworben werden; in Gott ist die Tugend von Natur vorhanden, der Mensch aber muss sie sich mit Wissen aneignen; der ἐνάρετος ist θεωρητικὸς καὶ ποιητικὸς τῶν πρακτέων (D. L. VII, 26); alle Tugenden beruhen auf θεωρήματα (Erkenntnissen) und kommen dadurch zu Stande, dass der Mensch diesen Erkenntnissen folgt, dass er ihnen seine συγκατάθεσις (Zustimmung) gibt und danach handelt (ib. 90: ἔχουσι σύστασιν ἐκ θεωρημάτων, sind θεωρηματικαί, 91: ἔχουσι συγκαταθέσεις). Darauf, dass die Tugend gelernt werden muss, beruht die praktische Wichtigkeit der Philosophie. Die Kenntniss der Natur oder der göttlichen und menschlichen Dinge, welche zur Tugend gehört, wird durch φιλοσοφία, genauer durch die φυσική erworben, welche eben diese Dinge zu ihrem Inhalt hat [26]). Auch noch nach einer andern Seite ist Philosophie zur Tugend nothwendig: zum rechten Handeln gehört, weil der Mensch ζῶον λογικόν ist, auch das vernünftige Handeln, τὸ φρονεῖν; sowohl dieses als jedes andern rechten Handelns ist der Mensch nur dann sicher, wenn er des richtigen Urtheilens sicher ist, wenn er gelernt hat, alle Vorstellungen zu prüfen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, nur richtigen Vor-

---

καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν. D. L. VII, 127: ὡς δεῖ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· οὔτε δὲ δικαιώτερον οὔτε ἀδικώτερον.

24) Plut. plac. phil. prooem.: φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν. Hier ist die Philosophie selbst als ἄσκησις bezeichnet; es gehört aber weiter zum Erwerben der Tugend ebensosehr, ja noch mehr die praktische Uebung, die Uebung in und durch ἔργα, D. L. VII, 26. Stob. Ecl. II, 212, vgl. Anm. 23.

25) Sext. Pyrrh. hyp. III, 188: Die Stoiker sagen, περὶ ψυχὴν ἀγαθά εἶναι τέχνας τινάς, τὰς ἀρετάς. Genauer Stob. Ecl. II, 92. 104. 110: Die ἀρεταί sind ἐπιστῆμαί τινων καὶ τέχναι.

26) Plut. plac. prooem. (nach den Anm. 24 angeführten Worten): ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν (»ἠθική« ist die angewandte ἐπιστήμη).

stellungen seine Zustimmung zu geben, in der Ueberzeugung vom Richtigen sich durch nichts beirren zu lassen; diess Alles aber erlangt er nur durch die διαλεκτική; auch sie ist nothwendig zur ἀρετή [27]). Oder (Beides zusammengefasst): die ἀρετή ist σοφία; nur die σοφία befähigt den Menschen zum richtigen Handeln. Gut handeln aus blosser Natur oder aus Gewohnheit ist den Stoikern noch nicht Tugend; Tugend ist ihnen nur dasjenige Handeln, das aus bewusster Erkenntniss der obersten sittlichen Prinzipien und aus unumstösslicher Ueberzeugung von ihrer Wahrheit hervorgeht und geübt ist, von diesen Prinzipien aus alles Handeln bis ins Einzelne hinein richtig zu bestimmen. Die Begriffe Tugend und Weisheit werden daher bei den Stoikern promiscue gebraucht: die Guten sind die Weisen (σοφοί), die Schlechten die Thoren (μωροί, ἄφρονες). Die Stoiker leugneten nicht, dass es auch andere, von Natur vorhandene oder durch Uebung zur andern Natur gewordene Tugenden gebe, welche nicht in grundsätzlich bewusstem Handeln bestehen, sondern unreflectirt wirkende gute Fähigkeiten (δυνάμεις) zum Guten sind, die sogenannten ἀθεώρητοι ἀρεταί: ἀρτιότης (integritas), ἰσχύς und ῥώμη, ὑγίεια und κάλλος der Seele. Aber wahrhafte und eigentliche Tugenden sind sie nicht: sie bilden sich erst aus den grundsätzlichen Tugenden, z. B. Gesundheit der Seele aus der σωφροσύνη, und sie können sich auch an Menschen, welche die wirkliche Tugend nicht haben, somit an Schlechten, vorfinden [28]); wahre Tugend ist nur das Sichselbstbestimmen nach dem Gesetz (Cic. Acad. I, 10, 38).

Die besondern Tugenden ergeben sich aus dem Begriffe des menschlichen Handelns überhaupt. Das menschliche Han-

27) D. L. VII, 46 f.: αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι, καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς: τήν τε ἀπροπτωσίαν (Sicherheit vor Fehlschlüssen), ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή, τὴν δὲ ἀνεικαιότητα (Sicherheit vor Täuschung durch irgend welchen Schein), ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ, τὴν δὲ ἀνελεγξίαν (Unerschütterbarkeit der Ueberzeugung), ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον, τὴν δὲ ἀματαιότητα (Sicherheit vor vagem Zustimmen zum nächsten Besten), ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας εἰς τὸν ὀρθὸν λόγον. — οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ κ. τ. λ. Vgl. S. 363.

28) D. L. VII, 90 f. Stob. Ecl. II, 110. Cic. Tusc. IV, 13.

leln befasst in sich 1) das Erkennen, Auffassen, Verstehen, Be-
greifen der Dinge, mit denen man zu thun hat, und ebenso
as Wählen (αἱρεῖν) unter verschiedenen Handlungsweisen, oder
as Setzen von Zwecken und das Ergreifen oder Auffinden
on Mitteln. Hierin überall das Richtige einzusehen und zu
ıun, ist die Einsicht oder φρόνησις; zu ihr gehören im
inzelnen: σύνεσις, Verständigkeit, νουνέχεια, Klugheit, εὐβου-
α, Wohlberathenheit, die das Richtige zu finden, ἀγχίνοια,
eistesgegenwart, die es schnell zu treffen weiss, εὐλογιστία,
unst mit Allem wohl zu rechnen, εὐμηχανία, Geschicklich-
:it in der Ausführung. Das menschliche Handeln befasst
sich 2) das Standhalten (ὑπομένειν) gegen Dasjenige, was
m Menschen als Uebel erscheint, gegen Schmerzen, Ge-
hren, Anstrengung, Ueberdruss; damit hat es zu thun die
δρεία, die wiederum in sich begreift: θαῤῥαλεότης, Zuver-
ht, die weiss, dass nichts Aeusseres ein Uebel ist, εὐψυχία,
elenstärke, und μεγαλοψυχία, Seelengrösse, καρτερία, Stand-
ftigkeit, ἀπαραλλαξία, Beharrlichkeit, εὐτονία, Festigkeit, und
.οπονία, Kunst alle Mühe und Unlust zu überwinden. Weiter
ıört zum Handeln des Menschen 3) das Festbleiben (ἐμμένειν)
gen Gelüste, Affecte und sonstige Unordnung des Seelen-
ens; mit diesem hat zu thun die σωφροσύνη, im Ein-
ıen: ἐγκράτεια, Unbesieglichkeit durch Lust, αἰδημοσύνη,
:schämtheit, κοσμιότης, Anständigkeit, und εὐταξία, Ordnungs-
e. Endlich hat das menschliche Handeln es 4) zu thun
dem Verhalten des Einzelnen zu Andern, oder damit, dass man
s Ding nach seinem Werthe zu behandeln weiss und wirklich
andelt (ἀπονέμει τὴν ἀξίαν ἑκάστῳ); hiefür ist da die δικαιο-
η, in sich begreifend: die εὐσέβεια gegen die Gottheit, die ἰσό-
Rechtlichkeit, χρηστότης, Redlichkeit, εὐγνωμοσύνη, Wohlge-
theit, εὐκοινωνησία, Mittheilsamkeit, und εὐσυναλλαξία, Um-
glichkeit gegen Menschen [29]. So vielfach jedoch die Tugenden
, so wenig können und dürfen sie vereinzelt werden; ein voll-
men tugendhaftes Handeln kommt nur dadurch zu Stande, dass
allen Tugenden gehandelt wird, damit jedes Versäumniss
Versehen vermieden werde; die Tugenden sind Eins oder

29) Diese Eintheilungen und Definitionen der ἀρετή D. L. VII, 126
93). Stob. Ecl. II, 104 ff.

untrennbar; jede Tugend sieht auf die andere und hilft ihr, ihr Werk recht zu vollbringen. Die Seelenruhe, welche die σωφροσύνη bewirkt, kommt auch der φρόνησις u. s. w. zu Statten; die ἀνδρεία kämpft für die Gerechtigkeit u. s. w.; die φρόνησις hilft überall das Rechte wählen und das Unrechte vermeiden. Wer Eine Tugend wirklich hat, der hat alle, weil die Grundsätze aller Tugenden (ihre obersten Gesetze) dieselben sind [30]).

Aus dem stoischen Tugendbegriff folgt von selbst, dass nur eine solche Handlung, die aus dem Bewusstsein des Gesetzes und aus voller Einsicht in das, was zu thun ist, entspringt, als eine vollkommen tugendhafte Handlung gelten kann. Eine solche Handlung nennen die Stoiker absolut richtige That, κατόρθωμα. Sie unterscheiden davon diejenige Handlungsweise, die zwar materiell dem Gesetze entspricht, aber nicht aus bewusster sittlicher Ueberzeugung und nicht aus vollkommener sittlicher Einsicht hervorgegangen ist. Eine solche Handlung ist zwar dem Gesetz gemäss, sie verstösst nicht gegen das καθῆκον, d. h. gegen das Geziemende oder die Pflicht, aber sie ist nur eine μέση πρᾶξις, sie hat keinen moralischen Werth, sie ist nur gesetzlich, nicht tugendhaft. Nur die guten Handlungen des Weisen oder Tugendhaften, d. h. desjenigen Menschen, der das sittlich Gute vollkommen erkennt und es vollkommen durchführen kann, sind κατορθώματα, die der gewöhnlichen Menschen blos καθήκοντα oder μέσαι πράξεις [31]).

Eine weitere Consequenz des stoischen Tugendbegriffs ist die Behauptung der Stoiker, dass es zwischen Tugend und Laster kein Mittleres gebe [32]). Es folgt diess daraus,

30) Stob. Ecl. II, 110: πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι. τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. — πάσας τὰ πασῶν βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις, daher die Tugenden von den Stoikern mit Schützen verglichen wurden, welche auf Ein Ziel schiessen; jede strebt das τέλος in ihrer Weise an (ib.).

31) Cic, Off. III, 3, 14: haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant: ea communia sunt et late patent; quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressione discendi. Illud autem officium, quod rectum (κατόρθωμα) iidem appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quenquam potest.

32) D. L. VII, 127. Stob. II, 116: ἀρετῆς καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.

dass nach den Stoikern von Tugend nur da die Rede sein kann, wo die rechte sittliche Erkenntniss und die unbedingte Richtung auf das Sittliche vorhanden ist. Wo es an der vollen Einsicht und Entschiedenheit fehlt, da ist keine Tugend; sie kann nur entweder ganz oder gar nicht, aber nicht theilweise besessen werden. Der Unterschied zwischen Tugend und Untugend ist daher ein absoluter, prinzipieller; jeder Mensch steht entweder ganz auf der Seite der Tugend, oder, wenn diess nicht der Fall ist, auf der entgegengesetzten, er ist somit nothwendig entweder ein guter oder ein schlechter Mensch: ein Mittleres zwischen Beidem gibt es so wenig, als zwischen einem geraden und krummen Holz (D. L. VII, 127). Es gibt demnach für die Stoiker nur zwei Klassen von Menschen, Solche, welche die ἐπιστήμη und die in ihr beruhende ἀρετή besitzen, und Solche, welche sie nicht besitzen. Jene sind die Guten oder Weisen oder Gebildeten (σπουδαῖοι, σοφοί, ἀστεῖοι), diese die Schlechten oder Thoren (φαῦλοι, μωροί, ἀπαίδευτοι). In jenen sind vermöge der Untheilbarkeit der Tugend alle Tugenden, in diesen alle Laster vereinigt [33]). Jede Handlung des σπουδαῖος ist tugendhaft (D. L. VII, 125) oder eine Verwirklichung sämmtlicher Tugenden (Stob. Ecl. II, 116); der Schlechte umgekehrt kann gar nichts recht thun. Hieraus folgt wiederum, dass alle guten oder weisen Menschen gleich tugendhaft, alle Unweisen oder Thoren gleich schlecht sind (Stob. II, 236). Ob Jemand hundert Stunden oder nur Eine von seinem Heimathsort entfernt ist, in beiden Fällen ist er ausserhalb desselben; so ist auch, wer nicht durchaus tugendhaft handelt, noch nicht in der Region der Tugend (D. L. VII, 120). Das Nämliche gilt von den einzelnen Handlungen: alle guten Handlungen (κατορθώματα) und alle Verfehlungen (ἁμαρτήματα) sind einander gleich, da alle in gleicher Weise, jene in dem alleinwahren Prinzip der Tugendhaftigkeit, diese in dem falschen oder verkehrten Prinzip der Schlechtig-

33) Stob. II, 198: ἀρέσκει τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.

keit ihre Quelle haben; zwischen wahr und wahr, falsch und falsch gibt es keinen Unterschied [34]).

2. Es fragt sich noch, was das Rechte oder Pflichtmässige (καθῆκον) in den einzelnen Gebieten des Handelns ist, oder was das tugendhafte Handeln zu einem solchen macht. Die Antwort ist: Dasjenige, was die Natur oder das Weltgesetz dem Menschen vermöge seiner Eigenschaft als vernünftigen Wesens und als Theils der Gesammtnatur gebietet. Was das Erstere betrifft, so ist alle Unachtsamkeit, Uebereilung, Unkenntniss, alles Meinen und Irren, besonders aber alles Verfallen in πάθη, alle Begierde nach Genuss, alle Furcht, alle Betrübniss der Vernunft zuwider (Stob. Ecl. II, 192). Der Mensch soll zwar nicht ἀπαθής im Sinne der Unempfindlichkeit und Gefühllosigkeit sein, wie die Megariker lehrten, da diess der Natur zuwider wäre [35]), aber er soll ἀνέμπτωτος (D. L. VII, 117) sein oder kein πάθος Macht über sich gewinnen lassen und Alles mit ruhiger Vernunft aufnehmen und behandeln. Was sodann den Menschen als Naturwesen angeht, so ist jeder Mensch um seiner selbst und um seiner Mitmenschen willen geschaffen (S. 380). Somit hat er zunächst die Pflicht, sich selbst zu erhalten, oder die πρῶτα κατὰ φύσιν sich zu verschaffen [36]), falls nicht höhere Pflichten (z. B. Aufopferung für das Vaterland) es anders verlangen. Ebenso aber hat er die Pflicht, der κοινωνικὴ φύσις des Menschen oder dem δίκαιον in Allem zu genügen, seinen Nutzen niemals mit Schaden für den Nebenmenschen zu erstreben, Recht zu üben und für das Recht zu kämpfen, für seine Verwandten und Mitbürger und überhaupt für das Allgemeine zu thun, was er kann, desgleichen Umgang und Freundschaft mit Andern zu pflegen [37]).

---

34) Cic. Parad. 3: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα. D. L. VII, 120.

35) Sen. ep. 9: hoc inter nos et Megaricos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem.

36) Zu den καθήκοντα gehört τὸ ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια, D. L. VII, 109. Cic. Fin. III, 18, 59: intelligitur, quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, rejecturumque contraria.

37) Belege hiefür überall, besonders Cic. Off. I, 7. 16. III, 15. Fin.

entschieden betonten die Stoiker in dieser Beziehung die
;he Berechtigung aller Menschen. Zeno erklärte, an Dio-
;s sich anschliessend: es sollte keine Trennung der Men-
:n in Staaten und Städte mit verschiedenen Gesetzen statt-
en; wir sollten vielmehr alle Menschen als unsere Landsleute
Mitbürger ansehen; es sollte im ganzen Menschengeschlecht
Gesetz für Alle gelten, wie bei einer zusammen weidenden,
em Gebot folgenden Heerde [38]); ja selbst Weiber- und Kin-
gemeinschaft zog er der Trennung der Menschen in Fami-
vor, damit, wie er meinte, Alle einander gleich lieben
. L. VII, 33. 131). Despotie und Sclaverei erklärten die
iker für gleich übel (D. L. VII, 122) und hielten eine aus
mokratie, Aristokratie und Königthum gemischte Verfassung
r die vorzüglichste (ib. 131). Andererseits aber machten die
oiker sowohl ihr Prinzip der Unbedingtheit des Gesetzes als
ch ihren Satz, dass der Mensch nur nach der Natur und
ernunft leben solle, mit extremer Schroffheit geltend. In
sterer Beziehung empfahlen sie die äusserste Strenge in Ur-
heil und Strafe und erklärten Billigkeit und Verzeihung für
esetzesverletzung (D. L. VII, 123. Stob. Ecl. II, 190); in
weiter behaupteten sie, dass Alles, was naturgemäss sei oder
ls solches sich erweisen lasse, an sich erlaubt sei, wenn auch
Herkommen und Sitte dagegen seien, z. B. Ehen unter Bluts-
verwandten und das Verzehren menschlichen Fleisches [39]); was
über die Natur hinausgeht, Tempel, Götterbilder, Gymnasien,
Gerichtshöfe, Pomp bei Leichenbegängnissen, geprägtes Geld,
verschiedene Kleidung der Geschlechter, Gastronomie, Halten

III, 19 ff. Von den Stoikern stammt das Wort: oportet hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri ib. 19, 63.

38) Plut. de fortitud. Alex. I, 6: Zeno's πολιτεία kommt darauf hinaus, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλά πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης. P. fügt bei: Zeno hat diess geschrieben, wie ein Schattenbild einer philosophischen εὐνομία, Alexander aber hat wirklich gethan, wovon Zeno schrieb, indem er nicht, wie Aristoteles ihm rieth, die Griechen ἡγεμονικῶς, die Barbaren δεσποτικῶς behandelte, sondern für Beide sorgte und als Versöhner Alle zu Einem Ganzen vereinigte.

39) D. L. VII, 188. Sext. Emp. Pyrrh. III, 207. adv. Math. XI, 191 ff.

von Pfauen und Nachtigallen, und dergleichen Dinge, erklärten sie für Luxus [40]), der nur zur Sittenverderbniss beitrage, obwohl die spätere Stoa von diesen cynischen Elementen des ursprünglichen Systems sich mehr und mehr lossagte. — Eine barocke Consequenz der stoischen Lehre vom Alleinwerth der Tugend war endlich der Satz, dass es für den Guten Pflicht werden könne, das Leben freiwillig zu verlassen. Es ist diess dann der Fall, wenn durch Nachlass der Natur (διὰ τὸ σῶμα ἀνεπιτήδειον πρὸς τὸ ὑπουργεῖν τῇ ψυχῇ Olympiodor. in Plat. Phaed. p. 6) oder durch unheilbare Krankheiten (νόσοι ἀνίατοι) oder durch Verstümmelungen (πηρώσεις) oder durch furchtbaren Schmerz (σκληροτέρα ἀλγηδών) oder durch sonstiges Zustossen von Solchem, was gegen die Natur ist, das Leben, das an sich schon nur bedingten Werth hat, vollends allen Werth verliert (Diog. L. VII, 130. Plut. adv. St. 11. Cic. Fin. III, 18: in quo sunt plura contra naturam aut fore videntur, huius officium est ex vita excedere), wogegen der, welcher das Naturgemässe hat, im Leben zu bleiben verpflichtet ist (ebd.).

4. Der stoische Weise.

Da die Stoiker nur eine unbedingt vollkommene ἀρετή als wirkliche Tugend und als wirklichen Weg zur Glückseligkeit anerkannten, so war ihnen eine Hauptangelegenheit die Darstellung desjenigen Menschen, der zu dieser Vollkommenheit und der aus ihr fliessenden Glückseligkeit wirklich gelangt ist, oder die Darstellung des Weisen im Gegensatz zum Thoren. Sie will das Muster Dessen sein, was der Mensch erreichen kann und soll. Die Beschreibung des Weisen, welche die Stoiker geben, ist folgende [41]). Weise (σοφός) oder tüchtig (σπουδαῖος) ist Derjenige, welcher die Tugend wirklich hat, d. h. welcher (nach stoischem Begriff Dessen, was zur ἀρετή gehört) die Kenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, die dialektische

40) D. L. VII, 33. Plut. Stoic. rep. 6. 21. Athen. VIII, 8, 13. Clem. Strom. V, 11, p. 584. Sext. Emp. adv. Math. XI, 194.

41) Dieselbe ist ausser Vielem bei Cicero, Seneca, Plutarch hauptsächlich enthalten D. L. VII, 115—125. 188 f. Stob. Ecl. II, p. 116. 122 ff. 184 ff. 196 ff. 220 ff. Sie schliesst zugleich eine concrete Ausführung der Lehre von Tugend und Pflicht, sowie von der Glückseligkeit, in sich.

Ausbildung der Vernunft und alle andern Tugenden thatsächlich besitzt und fortwährend ausübt. Der Weise und nur er hat eine nach allen Seiten hin vollkommene Seele (τελεία ψυχή). Einmal nach der Seite des Wissens versteht nur er in Wahrheit die göttlichen und menschlichen Gesetze; nur er versteht daher wahrhaft Gottesverehrung, Weissagung und Rechtsübung; nur er weiss, was wirklich gut und übel ist, und versteht daher in Wahrheit Redekunst, Staats- und Hausverwaltung; nur er ist wahrhafter Dialektiker, Kritiker, wahrhafter Kenner der Wissenschaften und Künste, guter Dichter, wenn er auch diess Alles noch nicht wirklich im Einzelnen kennen und ausüben gelernt hat (er hat überall die richtigen Prinzipien und zu Allem die vollzureichende Geistesbildung). Er ist selbst sein bester Arzt, weil er auf seine Natur und Gesundheit Acht gibt. Er verwundert sich über nichts, was geschieht, er bewundert namentlich nicht sogenannte ausserordentliche Dinge, wie warme Quellen, feuerspeiende Berge und dergleichen, weil er Alles in seinem natürlichen Zusammenhange denkt. Der Weise meint nichts (ου' δοξάζει), d. h. er begnügt sich nicht mit schwachen Vermuthungen und hält nichts für wahr, was er nicht klar und bestimmt erkannt hat; er irrt, verrechnet sich in nichts, er hört und sieht nichts falsch, übersieht und überhört nichts, verfehlt nie den Weg in sein Haus oder sonst ein Ziel; er täuscht sich in nichts, weil er nichts Ungewisses erwartet und nichts an sich Falsches für wahr hält, und wird nicht betrogen; es ist ihm nichts unbekannt und verborgen (λανθάνει οὐδὲν αὐτὸν), weil er nie voraus fälschlich urtheilt, etwas sei nicht oder könne nicht sein (wie beschränkte Leute es thun); er verändert ebendarum auch seine Ansicht nie und braucht nie etwas zurückzunehmen. Er ist nicht argwöhnisch, da er auf keine ungewissen Vermuthungen sich einlässt, und nicht misstrauisch, da er sich vor keiner Täuschung fürchtet, er ist vielmehr Mann des Vertrauens (πίστις), des festen Fürwahrhaltens wohlbegründeter Voraussetzungen. Gerade so vollkommen ist er auch in praktischer Beziehung. Er will stets Dasselbe; er thut nie etwas gegen seinen Wunsch oder Entschluss, weil er nie mit sich uneins

ist, und weil er alles etwa Entgegenstehende bereits in Rechnung gezogen hat; er schiebt nichts auf (ἀναβάλλεται), um es dann hintendrein gar nicht zu thun, sondern er verlegt blos Diess und Jenes, um der Ordnung in den Geschäften willen (ὑπερτίθεται). Er ist ἀπαθής; er verwundert, ärgert, fürchtet, betrübt sich über nichts. Er kann zwar auch erschrecken und Schmerz empfinden — denn auch in der Seele des Weisen bleibt, obwohl sie geheilt ist, eine Narbe zurück (Zeno Sen. de ira I, 16, 7) —; aber er legt sich Alles, was ihn ausser Fassung brachte, sofort wieder zurecht, und vom Schmerz wird er nicht gequält, weil er ihn für kein Uebel hält und ihm mit der Seele nicht nachgibt; statt die Dinge zu fürchten, nimmt er sich vor dem Schädlichen in Acht (εὐλαβεῖται) und weicht ihm aus (ἐκκλίνει); die Furcht vor dem Gesetz und die Beschämung durch Tadel und Strafe ist bei ihm ersetzt durch αἰδημοσύνη und ἁγνεία, durch eigenes Nichtwollen des Unrechts. Ebenso ist bei ihm die ἐπιθυμία ersetzt durch βούλησις, εὔνοια, ἀσπασμός und ἀγάπησις, durch vernünftiges Gefallenfinden an den Dingen, die ἡδονή durch χαρά, durch τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία, kurz alle sinnlich leidentlichen Affecte (πάθη) durch vernünftige Bewegungen der Seele (εὔλογοι κινήσεις und ὀρέξεις) oder durch εὐπάθειαι. Der Weise wird sich wohl auch betrinken, aber nicht sich berauschen (οἰνωθήσεται μὲν, οὐ μεθυσθήσεται δὲ); er kann aus Melancholie oder Altersgeschwätzigkeit hin und wieder auf seltsame Gedanken kommen, aber er gibt ihnen keinen Beifall; er wird nie in Wahnsinn oder Narrheit verfallen. Er ist ehrlich sowohl gegen sich selbst, indem er stets in Wahrheit gut zu sein bedacht ist, als gerade, unverstellt und ungesucht gegen Andere; er wird als Feldherr und in andern Geschäften nothgedrungen die Lüge und List anwenden, aber nicht auf Täuschung seines Nächsten (ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον) ausgehen. Er schadet Niemanden, thut Niemanden Schimpf und Gewalt an, da er allem Pflichtwidrigen ausweicht und in Dem, was Niemandem schädlich ist, in der Tugend, sein Glück hat; er kennt nicht Neid und Schadenfreude; er ist vielmehr allein der Mann, der Andern wahrhaft nützen kann, weil er in Allem, was er thut, recht verfährt (πάντα εὖ ποιεῖ). Er allein erkennt im Gesetz etwas Gutes und weiss es zu schätzen

ım zu gehorchen; er allein ist fähig zu einem gemein- Leben und zu Allem, was dazu gehört, zur Mittheil- t, Dankbarkeit und Freundschaft; er allein hat wirk- 'reunde, da die Uebereinstimmung über die höchsten fragen und die Beständigkeit, das Vertrauen und die ilsamkeit, welche zur Freundschaft gehören, nur bei möglich sind. Er beschränkt sich jedoch nicht auf Sei- chen; sondern er sucht überallhin Umgang und lässt ereit dazu finden, er bemüht sich auch bei Andern Wohl- und Freundschaft zu stiften, er bestrebt sich, der Menge ı nähern und die Menschen zum Guten anzuregen; er ist lich, gesittet, artig und gewandt, und daher auch ein- nd (ἐπαφρόδιτος), anmuthig (ἐπίχαρις) und gewinnend ὸς), obwohl er andrerseits unbekümmert um äussere Ehre nehre und wie ein herber Wein streng (αὐστηρός) ist und nden zu Gefallen redet, noch sich Jemand zu Gefallen lässt. Wo es sich um gesetzliche Strafe handelt, ist er ig und mitleidig, ja mitleidig überhaupt nicht, sondern eben l mit Rath und That. Auch sonst macht er Alles gut, er μάρτητος, indem er nie in eine Pflichtverletzung aus Ueber- oder Leidenschaft verfällt. Was die Lebensweise Virksamkeit des Weisen betrifft, so hat er hier voll- n Freiheit, weil er einerseits zu Allem der rechte Mann dererseits aber nichts Aeusseres nothwendig bedarf. Er t sich Mittel zum Leben (πορίζει), wie Andere; er lebt er von seiner Weisheit, oder er lebt in Gesellschaft eines ı und zieht mit ihm zu Felde, oder wird er, um zu leben, König; im Nothfall nimmt er von Freunden Unter- ıg an, oder greift er zur cynischen Lebensweise, welche ıach den Stoikern eine durch ihre Einfachheit die Tugend rleichternde Lebensweise (σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός) ist. r lebt wo möglich nicht in Einsamkeit, da er dem ge- haftlichen Leben und dem Handeln zugethan ist; er tritt ner selbst und um des Vaterlandes willen in die Ehe; ɔhtet es für ihm zukommend, Gesetze zu geben, König ı oder mit einem lernbegierigen und talentvollen Könige ehen, Menschen zu unterrichten, nützliche Schriften zu ıen, und, wenn es angemessen und nicht zwecklos ist,

Mühe und Tod für das Vaterland auf sich zu nehmen, besonders in Staaten, die einen Fortschritt zum Bessern zeigen. Indess weiss er auch als Privatmann ruhig zu leben; er bleibt vom Staatsleben fern, wenn er nichts nützen kann; auch ohne Freunde ist er, wenn es sein muss, sich selbst genug, wie Zeus, nachdem er die Welt in sich zurückgenommen; und um menschliche Meinungen und Gebräuche kümmert er sich nicht, er wird je nach Umständen Menschenfleisch kosten. Endlich ist der Weise auch der absolut Glückliche. Er ist frei; denn, weil er gut ist und nur Gutes will, gibt ihm das Gesetz Freiheit, zu thun, was er will. Er ist Herrscher und König, zwar nicht immer der ἐνέργεια, aber immer der διάθεσις nach, da Königsein soviel ist als vorgehen können, ohne Jemanden Rechenschaft geben zu müssen (ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος). Er ist reich oder hat Alles; denn er hat so viel Gutes, als er zu einem vollkommenen Leben bedarf, und Fähigkeit Alles zu erwerben und recht zu brauchen. Er kann von Niemanden beschädigt werden, da er auch gegen Beleidiger gerecht bleibt, somit durch Beleidigungen keinen Schaden an seiner Tugend leidet; er wird von Niemanden beschimpft, da er das Gute in sich (nicht in der Meinung Anderer) hat. Er ist nie mit etwas Geschehenem unzufrieden; er ist frei von Reue, weil er immer das Beste that, was er thun konnte (Seneca de beneficiis IV, 34); er hat ein glückliches Alter, weil er es tugendhaft zubringt, und einen glücklichen Tod, weil er mit Tugend stirbt. Er ist gross und erhaben, weil er zu erreichen weiss, was er erreichen will, und auf der eines Mannes würdigen Höhe steht; er ist stark und kräftig, weil die Weisheit einmal im Menschen vorhanden Alles an sich zieht und stets wächst und zunimmt; auch schön ist er, er mag aussehen wie er will, da seine Seele schön ist und die Züge der Seele immer schöner sind, als die des Körpers (Cic. fin. III, 22, 75). Auch insofern ist die Weisheit vollkommen, als ihre Besitzer auch ohne sich zu kennen wohlwollend und achtungsvoll gegen einander gesinnt sind und so einander nützen; wenn ein einziger Weiser irgendwo auf der Erde auch nur den Finger auf die rechte Art ausstreckt, so haben alle Weisen Nutzen davon (Plut. adv. St. 22); sie haben ebendaher auch Alles unter sich gemein; kurz sie bilden szs.

ınsichtbare Gemeinde, deren Mitglieder durch gleichen und gleiche Gesinnung, ohne dass es näherer Beziehungen eiterer Umstände bedürfte, unter einander verbunden sind. n Thoren dagegen oder bei Denen, welche das wahre p der Tugend und diese selbst nicht haben, findet von ser Vollkommenheit und Glückseligkeit das absolute Ge- il statt, mögen sie auch noch so viel haben und besitzen och so gross und glücklich scheinen; sie unterscheiden ur durch die äussere Gestalt von den Thieren (Kleanthes Floril. περὶ ἀφροσύνης 90).

urch die Darstellung des Weisen haben sich die Stoiker ihren sonstigen ethischen Leistungen auch das Verdienst e Wissenschaft der Moral erworben, die Gestaltung, welche eben durch die sittliche Idee empfängt, in ihrer Weise zu Anschauung gebracht zu haben [42]); ihre Darstellung des n ist nichts Anderes, als die zur Person gewordene sitt- Idee. Ein blosses hohles Vollkommenheitsideal ist sie denn es liegt im Wesen der Sittlichkeit, dass sie immer ist gegenüber dem empirisch wirklichen Leben. Auch man aus einer Reihe einzelner Züge, dass sie wirklich eben anknüpft und darauf berechnet ist, wirklich Muster s Leben zu werden. Was an dieser Darstellung des Weisen ırt ist und daher schon im Alterthum Tadel und Spott [43]) gerufen hat, ist vor Allem die aus der ganzen stoischen auch in sie übergegangene Geringschätzung des Aeussern, hauptung, dass der Weise schon als solcher reich, König w. sei; sittliche Wahrheit ist auch hierin [44]); aber es ist , dass die Stoiker in ihrem Streben, die Glückseligkeit ch von der Tugend abhängen zu lassen, zu weit gegangen es ist nicht zu bestreiten, dass sie das Subject in falscher

---

) Vgl. Schleiermacher, Kritik der Sittenlehre, W.W. zur Ph. 3. 163. 260. Kant, Kritik der reinen Vernunft (ed. Hartenstein)

) Horat. Sat. I, 3, 124: Si dives, qui sapiens est, et sutor bonus s formosus et est rex, cur optas, quod habes? Ep. I, 1, 106: ad m sapiens uno minor est Jove, dives, liber, honoratus, pulcher, nique regum.

) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 233.

Weise als unabhängig und sich selbst genügend haben darstellen wollen, oder dass sie die Kraft des Subjects, sich selber glücklich zu machen, zu hoch angeschlagen haben. Ebenso haben sie eine Fähigkeit des Menschen zur Erreichung sittlicher Fehllosigkeit behauptet, welche die Kraft der menschlichen Natur übersteigt und insoferne allerdings ins transscendent Hohle sich verirrt. Sehr auffällig tritt ferner in der Darstellung des Weisen die einseitige Wichtigkeit hervor, welche die intellectuelle und die logische Fehllosigkeit bei den Stoikern hatte. Sie tadeln die aristotelische Hochhaltung der ϑεωρία; aber sie setzen an deren Stelle eine falsche Ueberschätzung der Kunst, irrthumfrei zu denken und zu handeln, und trauen auch hier dem Menschen mehr zu, als er vermag, so berechtigt auch an sich ihre Hinweisung darauf ist, dass es Aufgabe des Menschen ist, sich durch wahre Geistesbildung zu allseitigem Verständniss der Dinge, sowie zu möglichster Correctheit und Consequenz in allem Thun zu erheben. Ein weiterer Uebelstand, mit welchem die Stoiker nicht fertig zu werden wussten, ergab sich aus der Abstractheit des Gegensatzes zwischen Guten und Schlechten, welchen sie statuirten (S. 397). Auf die Aufforderung, einen Weisen in ihrem Sinne aufzuzeigen, waren die Stoiker natürlich nicht im Stand diess zu thun [45]). Selbst die Besten, ein Sokrates, Diogenes, Antisthenes, waren nach ihrem Urtheil nur auf der Stufe der προκοπή, der fortschreitenden Annäherung an die Tugend (D. L. VII, 91). Nun ist aber der Fortschreitende (προκόπτων) nach ihrem abstracten Tugendbegriff um nichts besser als ein Lasterhafter (D. L. VII, 127). Während also die Stoiker anfangs sämmtliche Menschen in die zwei Klassen der Weisen und Thoren geschieden hatten, so zeigt sich jetzt, dass es in Wirklichkeit gar keinen Weisen gibt, sondern die Welt ganz aus Thoren besteht. Es hatte diess bei den Stoikern eine ihnen im Alterthum oft vorgeworfene Morosität und Härte gegen Andere (das σκυϑρωπόν) zur Folge; ja man konnte hieraus den Schluss ziehen, dass alles sittliche Streben vergeblich sei, weil der Mensch ja doch ein Schlechter bleibe, so lange er nicht absolute Vollkommenheit erreicht hat. Es war ein logi-

45) Sext. Emp. adv. Math. IX, 133.

scher und ethischer Fehler der stoischen Lehre, dass sie nirgends und so auch hier nicht das Relative, das blos der Vollkommenheit sich Annähernde, in seinem Werth anerkannte, sondern sich in abstracten, auf die Wirklichkeit unanwendbaren Gegensätzen bewegte. Endlich bedarf es nur einer kurzen Hinweisung darauf, dass das stoische System, das sich seiner Naturgemässheit rühmt, durch seine Härte gegen die Affecte und gegen die ἡδονή (welche zugleich die Unabhängigkeit des Weisen von aller Affection durch irgendwelche Empfindungen sichern soll) in eine unnatürliche Gefühllosigkeit gerathen ist, welche den Bogen allzuscharf gespannt und dieser Philosophie gleichfalls jederzeit Gegner und Spötter erweckt hat.

§ 48. Die spätern Stoiker.

Sowohl in ihrer Schilderung des Weisen, als in ihren cynisch naturalistischen Lehren stellte sich die stoische Philosophie, wie sie ursprünglich war, als unvereinbar mit dem praktischen Leben dar. Diess konnten die Stoiker selbst sich nicht verhehlen; und da sie nun andrerseits doch vermöge ihres Grundprinzips auf die Uebereinstimmung ihres Systems mit dem allgemeinen Urtheil, mit der allgemeinen Menschenvernunft, sowie auf die Verbreitung ihrer Lehre in der Welt, entschiedenen Werth legen mussten, so fühlten sie das Bedürfniss, jenen Mängeln abzuhelfen. Sie suchten ihre Sittenlehre durch Beseitigung des Excentrischen und Abstossenden der gewöhnlichen Lebensansicht näher zu bringen und sie mit den Anforderungen der Wirklichkeit auszugleichen. Ein Zugeständniss in dieser Richtung war z. B. schon Chrysipps Erklärung, er habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man die προηγμένα Güter, die ἀποπροηγμένα Uebel nennen wolle [1]). Eine andere Concession war, dass die Stoiker ihre schroff dualistische Scheidung der Menschen in Weise und Thoren, sowie die Gleichstellung aller Thoren indirect aufgaben. Da sie keinen Weisen aufzeigen konnten, so hob sich jene Scheidung von selbst auf; und einen

1) Plut. de Stoic. rep. 30, 4: ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ (Chrysipp) καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθά, καὶ κακὰ τἀναντία.

moralischen Unterschied unter den Guten sowohl als unter den Schlechten anzuerkennen, nöthigte sie die praktische Erfahrung. Sie mussten zugeben, dass zwischen der προκοπή, dem sittlichen Fortschritt, und dem Zustande moralischer Unheilbarkeit ein Unterschied sei [2]). Auch die Postulate der Weiber- und Kindergemeinschaft und sonstige Hinterlassenschaften des Cynismus kamen bei ihnen mehr und mehr in Abgang.

Indem die Stoiker mit solchen Zugeständnissen den Rigorismus des ursprünglichen Systems zu mildern, ihm die schroffsten Spitzen abzusprechen suchten, näherten sie sich dem Standpunkte der andern Systeme, mit denen sie bisher im Streit gelegen hatten. In Folge dieser Annäherung stumpften sich die Gegensätze der philosophischen Schulen ab; es trat allmälig eine Vermittlung und Vermischung der philosophischen Parteien ein; das ganze Philosophiren nahm eine eklektische Richtung an. Was somit den spätern Stoicismus im Gegensatz gegen den ältern charakterisirt, ist einestheils sein Streben nach Popularität, nach Ausgleichung mit den Begriffen und Bedürfnissen des gewöhnlichen Lebens, anderntheils sein eklektisches Verfahren.

Der Erste, der diese Bahn einschlug, war Panätius aus Rhodus, geb. um 185, gest. um 112 v. Chr. Sein Streben gieng darauf, die stoische Philosophie zu popularisiren, was ihm dadurch gelang, dass er sie nicht schulmässig, sondern rednerisch und gemeinfasslich vortrug [3]). Vermöge dieser Tendenz beschäftigte er sich weniger mit der Logik und Physik, als mit der praktischen Seite der Philosophie. In seiner Behandlung der Sittenlehre wich er insofern von den ältern Stoikern ab, als er die Ethik dem gewöhnlichen Leben anzupassen suchte. In dieser Richtung schrieb er sein berühmtes Werk über die Pflicht, περὶ τοῦ καθήκοντος (Cic. ad Att. XVI, 11, 4), welches Cicero seiner Schrift de officiis zu Grund gelegt hat. Er bestimmte diese Schrift ausdrücklich nicht für die vollendeten

---

2) D. L. VII, 91: τεκμήριον δὲ, τὸ ὑπαρκτὴν (wirklich) εἶναι τὴν ἀρετήν, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος, τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτη καὶ Διογένη καὶ Ἀντισθένη.

3) Cic. Fin. IV, 28, 79. Off. II, 10, 35: popularibus verbis est agendum et usitatis, idque eodem modo fecit Panaetius.

Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit Begriffenen: wesswegen er in ihr nicht vom κατόρθωμα, sondern vom καθῆκον handelte. Auch die eklektische Richtung des spätern Stoicismus tritt in Panätius zuerst hervor. Er bewunderte den Plato [4]), sprach von den andern berühmten Philosophen der akademischen und peripatetischen Schule mit Achtung, citirte sie oft [5]) und nahm manche Ansichten von ihnen an. Panätius ist endlich dadurch historisch bedeutend geworden, dass er vorzüglich dazu beigetragen hat, dem Stoicismus bei den Römern Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Er ging nämlich von Athen aus, wo er sich zum Philosophen vorbereitet hatte, nach Rom, kam hier in nähere Verbindung mit Lälius und mit dem jüngern Scipio Africanus, der ihn in sein Haus aufnahm, und dessen steter Begleiter er von da an ward. Unter seinen Schülern werden mehrere vornehme Römer genannt. Seine letzten Lebensjahre brachte er in Athen zu, wo er der stoischen Schule vorstand.

Unter den Schülern des Panätius ragt Posidonius hervor, geboren zu Apamea in Syrien ums Jahr 135 v. Chr. Er hielt zu Rhodus eine philosophische Schule und wurde hier von Cicero, der auch später noch in Briefwechsel mit ihm stand, sowie von Pompejus, der seinen Umgang suchte und schätzte, gehört. Er war der Gelehrteste der Stoiker, sehr vielseitig in seinem Wissen und seiner Thätigkeit. In seinem Philosophiren gieng er, die vermittelnde und eklektische Richtung seines Lehrers Panätius noch weiter verfolgend, darauf aus, die stoische Philosophie so viel möglich mit der platonischen und aristotelischen auszugleichen, die wesentliche Uebereinstimmung der philosophischen Systeme darzuthun und durch eine geschickte Verschmelzung der verschiedenen Ansichten allen Widerstreit aus der Philosophie zu verbannen. Umgekehrt gieng das gleichzeitige Haupt der Akademie, Antiochus von Askalon († 68 v. Chr.), darauf aus, die Stoa in die Akademie hinüberzuleiten.

---

4) Cic. Tusc. I, 32, 79: Panaetius Platonem omnibus locis divinum, sapientissimum, sanctissimum, Homerum philosophorum appellat.

5) Cic. de fin. IV, 28, 79: Panaetius semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

So allgemein und verbreitet war damals der Geist des philosophischen Syncretismus.

§ 49. Der Stoicismus bei den Römern.

Auch später hat die stoische Philosophie bei den Römern fortwährend Anklang und Verbreitung gefunden. Unter allen griechischen Systemen sagte sie dem römischen Geiste am meisten zu. Ihre praktische Tendenz, ihre Abneigung gegen alle unfruchtbare Speculation, ihre Männlichkeit, ihre sittliche Strenge, ihre Hervorhebung des Begriffs der Persönlichkeit, ihr Tugendpathos, ihre Resignation und Weltverachtung — dieser ganze Charakter der stoischen Philosophie musste sich den edlern Römern besonders in der Epoche der untergehenden Freiheit durchaus empfehlen. Unter dem Despotismus der Kaiser flüchteten sich die politischen Oppositionsmänner grösstentheils zur stoischen Philosophie. Der Stoicismus gewann hiedurch einen politischen Charakter, wurde politisch anrüchig: er mache, hiess es, durch seine arrogantia, sowie durch seine Anhänglichkeit an altrömisches Wesen und die republikanische Staatsform unzufriedene und unruhige Köpfe [1]). Viele Stoiker sind unter den Kaisern des ersten Jahrhunderts ein Opfer ihrer Gesinnung geworden, indem sie hingerichtet [2]) oder verbannt wurden. Von Domitian wurde eine Philosophenaustreibung aus Rom angeordnet, die auch Stoiker, z. B. den Epiktet, betraf [3]).

---

1) Tac. Ann. XIV, 57: (Rubellius Plautus wurde bei Nero beschuldigt), ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumpta etiam Stoicorum arrogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes fiat. XVI, 22.

2) Unter Nero Rubellius Plautus, Thrasea Pätus, Lucan; Musonius und Cornutus wurden wenigstens verbannt. Unter Vespasian wurde Helvidius Priscus, Schwiegersohn des Thrasea Pätus, hingerichtet; unter Domitian Junius Rusticus.

3) Dio Cass. LXVII, 13: (Domitian) τὸν Ῥούστικον τὸν Ἀρουλῆνον ἀπέκτεινεν, ὅτι ἐφιλοσόφει. — ἄλλοι τε ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης τῆς κατὰ τὴν φιλοσοφίαν αἰτίας συχνοὶ διώλοντο, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐξηλάθησαν αὖθις ἐκ τῆ Ῥώμης. Tac. Agric. 2: expulsi insuper sapientiae professores atque omnis bona ars in exilium acta. Plin. Paneg. 47: studia sapientiae, quae priorum temporum immanitas exsiliis puniebat. Gell. XV, 11, 3: neque

So übte der römische Stoicismus politischen und ethischen Einfluss aus; aber für die wissenschaftliche Fortbildung des Systems hat er wenig gethan. Litterarisch wurde er zu einer populären Moralphilosophie, der es mehr um praktische Belehrung, als um wissenschaftliche Erforschung des sittlichen Lebens zu thun war. Die bedeutendern schriftstellerischen Vertreter des Stoicismus in der spätern römischen Zeit waren Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Seneca, Nero's Erzieher und Minister, hat in einer Reihe von Schriften die stoische Moral zwar in rhetorischer Form und mitunter mit rhetorischer Uebertreibung, aber würdig und mit Ernst und Gefühl vorgetragen. Epiktet, geboren zu Hierapolis in Phrygien und Anfangs Sclave, lehrte nach seiner Freilassung stoische Philosophie in Rom, hierauf, durch den Senatserlass gegen die Philosophen im Jahr 94 n. Chr. von da vertrieben, in Nikopolis (in Epirus), wo er eine philosophische Schule stiftete und grosse Wirksamkeit ausübte. In seinem Philosophiren verfolgte er eine durchaus praktische Richtung. Seine Lehre trug den Charakter einer weltflüchtigen, düstern, aber Ergebung und Entsagung predigenden Moralphilosophie. Sein Lebensgrundsatz war ἀνέχου καὶ ἀπέχου, »Dulden und Enthaltsamkeit.« Er selbst hat nichts geschrieben; wohl aber hat Epiktet's Schüler Arrian, berühmt durch seine Geschichte Alexanders d. Gr., die philosophischen Vorträge seines Lehrers unter dem Titel Διατριβαὶ Ἐπικτήτου in acht Büchern aufgezeichnet, von denen wir noch die Hälfte besitzen. Derselbe hat ein Compendium der stoischen Moral unter dem Titel Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου geschrieben, das im Alterthum so grosses Ansehen genoss, dass Simplicius einen Commentar dazu schrieb.

In Marcus Aurelius Antoninus bestieg die stoi-

---

illis solum temporibus nimis rudibus philosophi ex urbe Roma pulsi sunt (im Jahr 593 = 161 v. Chr. durch ein Senatusconsult): verum etiam Domitiano imperante senatusconsulto ejecti, atque urbe et Italia interdicti sunt. Qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatusconsultum Nicopolim Roma decessit. Suet. Domit. 10: interemit Junium Rusticum, quod Paeti Thraseae et Helvidii Prisci laudes edidisset, appellassetque eos sanctissimos viros: cujus criminis occasione philosophos omnes urbe Italiaque summovit.

sche Philosophie den Kaiserthron. Marc Aurel ist die letzte bedeutendere Erscheinung auf dem Gebiet der stoischen Philosophie, wenn man die Reflexionen und Betrachtungen, die er in seiner Schrift Εἰς ἑαυτὸν anstellt, Philosophie nennen darf. Diese Schrift zeigt eine schwankende philosophische Haltung, aber einen pflichttreuen, edeln und humanen Sinn, rein von aller Selbstüberhebung. Das kaiserliche Ansehen und die kaiserliche Fürsorge verschafften der stoischen Philosophie im Zeitalter der Antonine noch einmal grosse Geltung und zahlreichen Anhang; sie war damals über die ganze römische Welt verbreitet.

§ 50. Der Epikureismus.

1. Epikur's Leben.

Epikur, Sohn eines athenischen Bürgers, wurde im Jahr 342 v. Chr. zu Samos, wohin sich sein Vater als Colonist übergesiedelt hatte, geboren [1]. Die Bekanntschaft mit den Schriften Demokrit's soll ihn zum Philosophiren angeregt haben D. L. X, 2; er nannte sich auch anfangs einen Demokriteer (Plut. adv. Col. 3), und in der That ist Vieles in seiner Lehre, namentlich seine Physik, aus Demokrit geschöpft. In seinem 36sten Lebensjahre eröffnete er in Athen eine philosophische Schule, der er bis zu seinem Tode vorstand. Die Schule hielt er in dem Garten, den er zu Athen besass und in seinem Testament der Schule vermachte (D. L. X, 10. 17). Er führte in demselben mit seinen zahlreichen Schülern und Freunden ein ruhiges, theils der wissenschaftlichen Forschung, theils heiterer Geselligkeit gewidmetes Leben. Die Schule hielt eng zusammen, und die Freundschaft der Epikureer wird oft rühmend erwähnt. Freilich wird auch von der Genusssucht und schnöden Wollust der epikurischen Heerde erzählt [2]: aber das Meiste von diesen schimpflichen Nachreden scheint Uebertreibung zu sein. Denn die Grundsätze Epikur's wenigstens waren nicht für schwelge-

---

1) Weshalb seine Feinde behaupteten, er sei nicht γνησίως ἀστός D. L. X, 4.

2) Hor. Ep. I, 4, 15: me pinguem et nitidum bene curata cute vises, cum ridere voles Epicuri de grege porcum.

rische Lust, und Epikur selbst wird wegen seiner Mässigkeit gerühmt. Obwohl in den letzten Jahren seines Lebens mit körperlichen Leiden behaftet, die er mit grosser Standhaftigkeit ertrug, starb er mit der Ruhe und Heiterkeit eines wahren Philosophen als ein Greis von 72 Jahren, 270 v. Chr.

Epikur war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, πολυγραφώτατος; er schrieb weniger als Chrysipp, aber mehr als Aristoteles (D. L. X, 26). Seine Schule hat streng und ohne Spaltungen an seiner Lehre festgehalten; auch hat sich unter den Schülern und Anhängern des Epikur kein Einziger ausgezeichnet, mit Ausnahme etwa des Römers Lucretius [3]), woraus folgt, dass die Schule keinen wissenschaftlichen Fortbildungstrieb besessen hat. Epikur begünstigte auch eine freiere Entwicklung seiner Schule nicht: im Gegentheil, er ermahnte seine Schüler, seine Schriften im Gedächtniss zu behalten (X, 12), und fasste für sie seine Lehren in Auszüge, namentlich seine Moral in 44 Hauptsprüche (Κύριαι δόξαι) zusammen. Diese Sprüche sind uns, neben vielem Andern von Epikur's Hand, von Diogenes von Laërte, einem grossen Verehrer dieses Philosophen, im zehnten Buch seiner Geschichte der griechischen Philosophie (§ 139—154) erhalten worden. Andere Hauptquellen sind: Cicero, besonders de natura Deorum lib. 1, de Finibus bonorum et malorum lib. 1 und 2, Seneca, der viele Sprüche Epikur's anführt, und Plutarch in den Schriften: Adversus Colotem (einen Schüler Epikur's) und Non posse suaviter vivi secundum Epicurum. In Herculanum sind Schriften von Epikur und mehreren seiner Anhänger aufgefunden und zum Theil herausgegeben worden (s. Zeller III, 1, 367. 370. 375).

2. Der Standpunkt der epikureischen Philosophie.

Epikur's philosophischer Standpunkt ist sehr bestimmt ausgesprochen in seiner Definition der Philosophie. Er nennt sie eine Thätigkeit, welche durch begriffliche Untersuchungen ein seliges Leben zu Wege bringt [4]). Die Philosophie hat ihm also

3) S. Lucretius Carus (c. 94—54 v. Chr.) verfasste das Lehrgedicht De Rerum Natura, ll. 6, eine Hauptquelle für die Kenntniss der Lehre Epikur's.

4) Sext. Emp. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν

ausschliesslich einen praktischen Zweck; alles Wissen hat ihm nur so viel Werth, als es Anleitung zur Glückseligkeit gibt. Schon die Stoiker hatten das theoretische Interesse dem praktischen untergeordnet (obwohl sie vollkommene Ausbildung des Wissens zu dem rechneten, was die λογικὴ φύσις des Menschen ihm als etwas zu Erstrebendes vorschreibe). Epikur thut dasselbe noch viel entschiedener: er erklärt alle theoretischen Wissenschaften, deren Betrieb keinen praktischen Nutzen bringt, für unnütz und äussert gegen sie unverhohlene Geringschätzung [5]). Selbst die Physik stellt er unter diesen Gesichtspunkt: er will sie nur um ihres praktischen Nutzens willen, weil man ohne Kenntniss der natürlichen Ursachen der Dinge nicht frei von Furcht und Schreckniss des Aberglaubens sein könne, betrieben wissen (X, 85).

Sofern für Epikur die praktische Lebensweisheit das Ziel des Philosophirens ist, steht er auf dem gleichen Boden, wie der Stoicismus; bei beiden hat das Philosophiren den Zweck, eine Norm für das Begehren und Handeln des Menschen aufzufinden: bei beiden hat folglich die Ethik den Primat. Allein ebenso gross ist auch der Gegensatz zwischen beiden. Der Stoicismus gieng auf das Allgemeine: er suchte ein Allgemeinprinzip, das die ganze Natur zusammenhält und ihr Ordnung und Gesetz gibt; er verlangte volle Selbstentäusserung des Individuum's an dieses Gesetz; er lehrte — und zwar weit entschiedener, als Sokrates, Plato und Aristoteles —, dass das Gute, welches das Naturgesetz vorschreibt, um seiner selbst, nicht um eines persönlichen Vortheils willen zu thun sei, und dass es sogar keine Glückseligkeit gebe, als eben dieses Wollen und Befolgen des Gesetzes um seiner selbst willen; und er hatte zugleich das Gesetz selbst so allgemein gefasst, dass es

---

ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν. D. L. X, 122: μελετᾷν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν. 148: Die wahre σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα.

5) An Pythokles schrieb E. (D. L. X, 6): παιδείαν πᾶσαν, μακάριοι, φεύγετε. Cic. Fin. I, 21: Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie a falsis initiis profecta et vera esse non possunt, et, si essent vera, nihil afferrent, quo iucundius i. e. melius viveremus, ib.: in poëtis nulla solida utilitas, omnisque puerilis est delectatio.

nicht blos Selbsterhaltung, sondern Selbstvervollkommnung und Handeln für's Ganze als Hauptgebiete in sich schloss. Anders Epikur. Er ist der Vertreter des Prinzips, dass nur sinnliches Einzelsein existire; er lehrt theoretisch: die Welt ist nichts als eine grosse Masse sinnlicher Einzelexistenzen, die im Raum neben einander, aber durch kein inneres Band verknüpft sind; er lehrt ebenso praktisch: nur die dem Individuum möglichst angenehme Gestaltung seiner sinnlichen Existenz ist der Zweck des Lebens; die Mittel hiezu anzugeben und sonst nichts ist der Beruf der Philosophie.

3. Die Eintheilung der Philosophie.

In seiner Eintheilung der Philosophie schloss sich Epikur der hergebrachten Dreitheilung an. Blos darin wich er von den andern Philosophen ab, dass er von der Logik nur die Erkenntnisstheorie behandelte und dieselbe Kanonik, Lehre von den Regeln des Erkennens, nannte.

4. Die epikureische Kanonik.

Obwohl Epikur alle diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die keine Beziehung auf das praktische Leben haben, für werthlos hält, hat er doch die beiden theoretischen Theile der Philosophie, die Kanonik, wie die Physik, so weit bearbeitet, als es ihm nöthig schien, um mittelst ihrer seiner praktischen Lebensanschauung eine feste Grundlage zu geben. In seiner Kanonik beschäftigt er sich allerdings blos mit der Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit (κριτήριον τῆς ἀληθείας); eine Untersuchung über die logischen Denkformen hält er für überflüssig. Das Kriterium des Wahren und Falschen bestimmt er im Wesentlichen sensualistisch. Erstes Kriterium des theoretisch Wahren und Falschen ist ihm die αἴσθησις, die sinnliche Empfindung. Wollten wir, sagt Epikur, den Sinnen nicht glauben, so bliebe uns überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung: denn der Vernunfterkenntniss könnten wir alsdann noch weniger trauen, da diese ganz und gar aus der Sinnenerkenntniss abgeleitet ist (D. L. X, 146 f. 31 ff.). Epikur erklärt daher jede Sinnenwahrnehmung für wahr. Die Sonne z. B. ist nach ihm

nicht grösser, als sie unserem Auge erscheint (D. X, 91). Was man Sinnentäuschung nennt, ist nicht eine Täuschung unserer Sinne, sondern unseres Urtheils: wir müssen nämlich unsere Meinung über das Object der Empfindung von der Empfindung selbst unterscheiden: diese Meinung kann falsch sein, während unsere Sinne immer nur Wahres aussagen. Man muss daher sehen, ob die Vorstellungen, die wir uns gebildet haben, sich bewähren; was bei wiederholtem Wahrnehmen ἐπιμαρτυρεῖται, oder was durch experimentirendes Wahrnehmen sich immer neu bestätigt, das ist untrüglich (X, 50 f.).

Aus der Sinnenwahrnehmung erwächst, bereits unter Mitwirkung des λογισμός (X, 32), die Allgemeinvorstellung, πρόληψις (auch ἔννοια und καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη X, 33). Die πρόληψις entsteht dadurch, dass oftmals gemachte identische Wahrnehmungen sich im Gedächtniss zu Einer Vorstellung verknüpfen; so entsteht z. B. der Begriff »Mensch« durch öfteres Sehen von »Menschen«. Der Ausdruck der Vorstellung ist das Wort (ὄνομα). Mittelst des Worts kann jede Vorstellung beliebig hervorgerufen werden. Sobald man sagt »Mensch«, so steht, auf Grund der vorangegangenen Sinneswahrnehmungen, das allgemeine Bild des Menschen (ὁ τύπος τοῦ ἀνθρώπου) vor der Seele. Die πρόληψις hat dieselbe Wahrheit, wie die αἴσθησις, auf der sie beruht (X, 33). Weiter bildet sich dann das Wissen durch Vermuthungen oder Hypothesen, welche die Vernunft (ὁ λογισμός) bildet, so z. B. die ganze Philosophie, welche über die φαινόμενα zu den ἄδηλα vorzudringen strebt (X, 32. 38); alle solche δόξα oder ὑπόληψις bedarf aber gleichfalls der Bestätigung oder Bewährung (des ἐπιμαρτυρεῖσθαι) durch die sinnliche Erfahrung (X, 34).

Im praktischen Gebiet ist Kriterium das πάθος, das Gefühl der Lust und das der Unlust; nur was Lust erregt, kann wünschenswerth oder gut, nur eine allein hierauf gegründete Ansicht oder Lehre kann wahr oder richtig sein (X, 21. Cic. Fin. I, 9).

5. Die epikureische Physik.

Epikur will die Physik nur um ihres praktischen Nutzens willen betrieben wissen, sofern sie uns nämlich von der Furcht

vor der Welt ausser uns und besonders von den abergläubischen Vorstellungen über das Universum, welche die menschliche Furchtsamkeit zu ihrer Qual ersonnen hat, frei macht und ebendamit zu unserer Gemüthsruhe beiträgt. Würden uns nicht, sagt er, ungewöhnliche Himmelserscheinungen, schreckhafte Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, die Furcht vor Tod und Unterwelt in unserer Gemüthsruhe stören, so bedürften wir der Naturwissenschaft nicht (D. L. X, 142). So aber ist Ruhe der Seele und ungetrübte Lust ohne Wissenschaft der Natur nicht möglich (X, 143).

In der Ausführung seiner Physik schloss sich Epikur an Demokrit an, dessen Naturlehre ihm wegen ihres consequenten Materialismus am meisten zusagte. Wie Demokrit, so hält auch er nur das Körperliche für real. Neben dem Körperlichen nimmt er, auch hierin dem Demokrit folgend, noch ein zweites Prinzip an, den leeren Raum (τὸ κενόν, ἡ χώρα): eine Annahme, die er desshalb für nothwendig hält, weil sonst die Körper keinen Ort hätten zum Sein, und keinen Raum zur Bewegung (X, 40). Ausser den Körpern und dem leeren Raum gibt es nichts Drittes. Endlich hat sich Epikur die Atomenlehre Demokrit's angeeignet. Die Körper sind nach ihm aus ungewordenen, unvergänglichen und unveränderlichen Urbestandtheilen oder Atomen zusammengesetzt. Diese Atome waren von Ewigkeit her wegen ihrer Schwere in einer Bewegung begriffen, welche nach unten, zugleich aber (hierin wich Epikur von Demokrit ab), wenn auch nur um ein Minimum, seitwärts gieng. In Folge dieser Declination auf einander stossend und von einander abprallend geriethen sie in eine schwingende oder Wirbelbewegung, deren Product weiterhin die Welt ist [6]). Diese Weltbildung ist nicht nach Zwecken erfolgt, sondern nach dem Gesetz der Nothwendigkeit. Epikur erklärt sich, wie Demokrit, entschieden gegen jede Teleologie, d. h. gegen die Meinung,

6) Cic. Fin. I, 6, 19: quum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et ad lineam, nunquam fore, ut atomus altera alteram posset attingere, itaque attulit rem commenticiam: declinare [παρεγκλίνειν] dixit atomum perpaullum, quo nihil posset fieri minus. Ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus.

dass die Einrichtung der Natur auf einen Zweck berechnet sei. Jede Naturerscheinung ist Product natürlicher Ursachen und aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Von dieser Naturansicht aus bestreitet Epikur die gewöhnliche Vorstellung von den Göttern und den Volksglauben an das Walten einer Vorsehung. Der Glaube an die Götter ist ein Erzeugniss theils der Unwissenheit über die wirklichen Ursachen der Dinge, theils der Furcht; die Furcht ist auch die Grundstimmung der Religion (Lucr. VI, 50 ff. u. s.); und von dieser Furcht, dieser Störung der Gemüthsruhe, den Menschen zu befreien, ist die Hauptaufgabe der Philosophie. Nichts desto weniger läugnet Epikur das Dasein der Götter nicht: aber sie greifen nach ihm nicht thätig in die Weltangelegenheiten ein. Sie sind selige Wesen, frei von aller Sorge und Mühe, die sich um die Welt und um die Menschen nichts bekümmern. Dieser Götter gibt es unzählig viele. Menschenähnlich in ihrer Gestalt, aber ohne feste, greifbare Körper, vielmehr mit ätherischen Leibern ausgestattet, führen sie in den Intermundien, d. h. in den Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten, welche Epikur nach Demokrit annahm, unter ewig heiterem Himmel ein ungestörtes und unvergängliches Leben. Diese Götter Epikur's sind höchst seltsame Figuren. Vielleicht hat seine ganze Götterlehre nur denselben praktischen Zweck, wie seine übrige Physik, nämlich, die Furcht vor den Göttern und ebendamit ein störendes Hinderniss der Gemüthsruhe zu beseitigen. Epikur sagt auch ausdrücklich, nur solche Götter, wie er sie annehme, seien nicht zu fürchten (vgl. Cic. Nat. Deor. I, 20, 56). Er lässt die Götter stehen, um nicht mit der allgemeinen πρόληψις, dass es Götter gebe, (D. L. X, 123 f.) in Widerstreit und damit in irgendwelche beunruhigende Ungewissheit über diese Frage zu gerathen; aber er fasst sie so auf, dass sie dem Menschen keinerlei Furcht einjagen (Plut. n. posse suav. 8).

Die Seele ist dem Epikur, wie dem Demokrit, ein aus den feinsten warmen Atomen bestehendes, von dem Körper, in welchem sie lebt, zusammengehaltenes, ebendarum aber mit ihm sich auflösendes und sich in's Weite zerstreuendes Wesen (D. L. X, 65 ff.). Aber die Seele ist vermöge der Fähigkeit der Atome, sich nach verschiedenen Seiten zu bewegen (Anm. 6), ein freies

Wesen (Cic. Nat. Deor. I, 25, 69); es gibt weder eine εἱμαρμένη noch sonst etwas, was sie in ihrer Freiheit hindern könnte (D. L. X, 133), und der Mensch hat daher, wenn er nur seine Vernunft gebraucht, die Fähigkeit, sein Schicksal nach den Forderungen seines Wohles zu bestimmen, soweit die Endlichkeit der menschlichen Dinge es gestattet (Cic. Tusc. III, 15, 33: E. parere censet animum rationi posse, et, quo illa ducat, sequi).

6. Die epikureische Ethik.

Der allerletzte Zweck ist nach Epikur die Glückseligkeit [7]). Glücklich macht uns die Lust (ἡδονή), unglücklich der Schmerz (ἀλγηδών). Jedes Wesen flieht sogleich, nachdem es ins Leben getreten ist, ganz von Natur instinktmässig den Schmerz und freut sich an der Lust [8]). Ueber Dasjenige, was ein Gut für uns sei, kann nur die Empfindung, das πάθος, entscheiden; ihr Urtheil ist das Urtheil der Natur selbst [9]). Die Lust also ist Anfang und Ende eines seligen Lebens (ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν (D. L. X, 128). Weitere Beweise: um von Schmerz frei zu sein oder zu werden, thun wir, was wir nur irgend können; die Lust ist das erste und uns nächstverwandte Gut, um das wir uns bemühen [10]). Ausser der Lust gibt es nichts, was um seinér selbst willen begehrt würde; ein Solches aber, das wir um seiner selbst willen begehren, müssen wir haben als letzten Zweck, bei welchem wir stehen bleiben, auf welchen wir alles unser

---

7) D. L. X, 122: μελετᾶν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

8) D. L. X, 137: ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προςκρούειν φυσικῶς χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 194: τὰ ζῶα ἅμα τῷ γενέσθαι, ἀδιάστροφα ὄντα, ὁρμᾶν μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονήν, ἐκκλίνειν δὲ ἀλγηδόνας. id. Cic. Fin. I, 9, 30.

9) Cic. Fin. I, 9, 30: quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa [per sensus, πάθει] iudicari.

10) D. L. X, 128: τούτου χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. 129: τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν, ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.

Handeln gründen können. Ebenso ist es mit dem Schmerz; er allein ist es, was wir fürchten und worüber wir uns betrüben. Lust und Schmerz sind die Beweggründe alles Wollens und Nichtwollens, alles Begehrens und Verabscheuens [11]).

Was ist nun aber Lust? wo hat sie ihren Sitz und Ursprung? wie ist sie zu gewinnen? In der Beantwortung dieser Fragen weicht Epikur von den Hedonikern der sokratischen Epoche, namentlich von Aristipp, wesentlich ab, weil er »Glückseligkeit des ganzen Lebens« will, und weil er es mit der Unlust, welche dem Leben anhaftet, nicht so leicht nimmt, wie Jener es gethan hatte [12]).

a) Die erste Abweichung Epikur's von Aristipp ist die: dass er nicht den Genuss, sondern die Schmerzlosigkeit für Das erklärt, was am meisten Lust gewähre, und was allein zur Glückseligkeit unentbehrlich sei [13]). Er sagt: um von Schmerz und

---

11) Cic. Fin. I, 12, 41: nec enim habet mens nostra quidquam (ausser der voluptas), ubi consistat tanquam in extremo, omnesque et metus et aegritudines ad dolorem referuntur, nec praeterea est res ulla, quae sua natura aut sollicitare possit aut angere. 42: et appetendi et refugiendi et omnino rerum gerendarum initia proficiscuntur aut a voluptate aut a dolore... Quoniam autem id est summum bonorum vel ultimum vel extremum, quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes, fatendum est, summum esse bonum iucunde vivere. 16, 54: voluptas est sola, quae nos vocet ad se et alliciat suapte natura.

12) Epikur's Lehre hat weit mehr Verwandtschaft mit der des Demokrit, als mit der des Aristipp. Jener ist auch in praktischer Beziehung Epikur's Vorgänger. Das Höchste ist ihm die εὐεστώ (das Wohlsein) oder εὐθυμία (Wohlgemutheit), und er leitet daraus ab: μετριότης τέρψιος, ξυμμετρίη βίου, Bescheidenheit in den Ansprüchen an das Leben (da Genuss- und Habsucht die Ruhe des Gemüths zerstören), Gerechtigkeit (da nur das Gesetz Wohlbefinden für Alle aufrechterhält), Enthaltung von Neid und Missgunst, Wohlwollen gegen Jedermann mit Ausnahme der Bösen, fröhliches, vor Reue bewahrendes Thun der Pflicht, Beschäftigung der Seele mit Dem, was ihre Einsicht vermehrt und ihr ein ungestörtes Glück gewährt, mit Wissenschaft und Bildung (S. 52), Arbeit für Dasjenige, ἐξ ὧν τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ γίνεται τοῖς ἀνθρώποις (Mullach, Democr. fragm. S. 164 ff. Plut. adv. Col. 32). In Vielem gieng Epikur freilich auch von Demokrit ab.

13) D. L. X, 131: ὅταν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες.

Unruhe (von Unlust des Körpers oder der Seele) frei zu werden, thun wir Alles (nicht aber um dieses oder jenes Einzelgenusses willen), d. h. Freiheit von Unlust verlangen wir **unbedingt**; und wenn dieselbe vorhanden oder eingetreten ist, sind wir **vollkommen** zufrieden: die Natur will nichts Weiteres mehr, wenn diese Befreiung da ist [14]). Es gilt diess sowohl von geistiger als von körperlicher Lust. Die grösste geistige Lust besteht darin, dass wir befreit werden von Etwas, das uns quält und beunruhigt; die grösste körperliche Lust darin, dass wir von irgendwelcher körperlicher Unlust frei werden, sei diess nun eine unangenehme Empfindung, ein körperlicher Schmerz, oder sei es ein Bedürfniss, eine Begierde nach etwas Angenehmem, welche Stillung verlangt und uns daher, ehe diese eingetreten ist, in Unruhe und Unlust versetzt [15]). Volle Lust ist damit da, dass die *ἀταραξία* der Seele und die *ἀπονία* und *ἀοχλησία* des Körpers gewonnen ist, die *ἀπονία* durch Hebung des Schmerzes, die *ἀοχλησία* durch Befriedigung der Begierde nach etwas Angenehmem, das uns fehlte [16]). Im letzteren Falle ist allerdings Genuss das unentbehrliche Mittel zur Schmerzlosigkeit; aber er ist nur Mittel zu dieser. Aller Genuss hat nur Werth für das glückselige Leben, sofern und soweit er zur Schmerzlosigkeit beiträgt, und er hat damit, dass er diese uns gewährt, seinen Zweck erfüllt. Genüsse, welche die Sinne noch über die Befreiung von Schmerz und Unruhe hinaus angenehm affiziren, gewähren zwar auch Lust; aber sie können die Lust nicht vermehren, sondern nur mannigfaltig machen; das Maass, wonach die Grösse eines Vergnügens sich bestimmt, ist nicht die Quantität des Genossenen oder die Stärke des sinnlichen Kitzels, sondern die Kraft, die es hat, leibliche

14) D. L. X, 428: τούτου χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον, ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται.

15) D. L. X, 128: τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν (z. B. weil uns etwas wehe thut, oder weil wir hungern, dürsten, eine ἔνδεια empfinden, s. Anm. 17) ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

16) ψυχῆς ἀταραξία X, 128. 136; σώματος ἀπονία ib. 136; ἀοχλησία ib. 127; auch ὑγίεια ib. 128. Vgl. X, 87 τέλος ist ἀθορύβως ζῆν.

oder geistige Unlust aufzuheben [17]). Auch so drückt Epikur sich aus: nicht die ἡδονὴ ἐν κινήσει (die positiv erregende Lust des Genusses), sondern die ἡδονὴ καταστηματική (die ruhige, gesetzte Lust), bestehend in der Ungestörtheit des Leibes und der Seele, ist Zweck; die ἡδονὴ ἐν κινήσει ist Zweck nur als Mittel zu dieser, sofern sie dazu dient, durch Stillung einer Begierde uns frei von der mit dieser verbundenen Unlust zu machen [18]). Zwar ist an sich jede Lust der Natur angemessen oder gut, keine Lust ist an sich oder von Natur schlecht [19]); aber es hat nicht jede die Wirkung, Unlust zu verbannen; alle solche Lüste sind gleichgültig. Hätten, sagt Epikur, die Genüsse der Asoten die Kraft, uns von der Furcht vor den uns drohenden Uebeln und von allen Schmerzen zu befreien und uns das dem körperlichen Wohlbefinden zuträgliche Maass des Begehrens zu lehren, so wären sie nicht zu tadeln; allein diess Alles vermögen sie nicht, und darum sind sie nicht anzustreben [20]). Ja: das Begehren des Genusses ist dem Menschen schädlich und gefährlich. Durch Genusssucht, Wollust, libido kommt nur Unruhe und Qual (turbulentia) in die Seele, und die Verstrickung in sie kann bewirken, dass einer in Uebel aller Art, Krankheit, Verlust von Habe und Gut, Schande und Strafe verfällt (Cic. Fin. I, 16, 50. 14, 47).

---

17) D. L. X, 144: οὐκ ἐπαύξεται ἡ ἡδονὴ ἐν τῇ σαρκί, ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. Cic. Tusc. III, 20, 47: E. ait non crescere voluptatem dolore detracto. D. L. X, 139: ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις· ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν (leibliches Wehe) ἢ τὸ λυπούμενον (Betrübniss der Seele) ἢ τὸ συναμφότερον.

18) D. L. X, 136: οἱ Κυρηναϊκοὶ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει. Ὁ δὲ ἀμφοτέραν, ψυχῆς καὶ σώματος. ib.: E. sagt: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. καταστῆναι = sich beruhigen, κατάστημα = Zustand, καταστηματικός = ruhig, gesetzt (zuständlich?). Cicero: voluptas in stabilitate, stabilis.

19) D. L. X, 129: πᾶσα ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ μέντοι πᾶσα αἱρετή. X, 141: οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν.

20) X, 142: εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας, τούς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου (?) ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν ἄν, καὶ οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς.

b) Nach Aristipp sind körperliche Lüste viel besser oder zu einem angenehmen Leben viel nothwendiger, als geistige Freuden, desgleichen körperliche Schmerzen viel schlimmer, als Leiden der Seele. Auch hier ist Epikur Gegner Aristipp's. Zwar scheint er auf den ersten Anblick noch sensualistischer zu sein, als sein Vorgänger, sofern nach ihm alle Seelenfreuden und Seelenleiden das Wohl- und das Uebelbefinden des Körpers zu ihrer Quelle haben. Er sagt: jede Freude der Seele kommt aus Wohlbehagen des Leibs, jede Betrübniss (λύπη) der Seele aus körperlichem Schmerz (ἀλγοῦν)[21]; nur der Leib ist Ursache der Lust und Unlust der Seele; die Seele freut sich dann, wenn das Wohlbefinden des Körpers da ist oder in sicherer Aussicht steht, sie betrübt sich über körperliche Uebel, welche da sind oder in Aussicht stehen[22]. Allein dessungeachtet ist die Freude der Seele für die Glückseligkeit viel wichtiger, als die leibliche Lust, die Betrübniss der Seele ein weit grösseres Uebel, als die Unlust, welche der Leib empfindet. Der Leib

21) Clem. Al. Strom. II, p. 417 c: E. πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι. Metrodor (E.'s Lieblingsschüler) ἀγαθόν, φησί, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκός εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα; Epikur in seiner Schrift περὶ τέλους D. L. X, 6: οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω, τί νοήσω ἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφᾶς. In demselben Zusammenhang bei Cic. Tusc. III, 18, 41: laetantem mentem ita novi, spe eorum omnium, quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat. Vgl. V, 26, 73. E. bei Athenäus XII, 67: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τοῦ γαστρὸς ἡδονή. Metrodor Plut. non posse 16: ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην, ὅτι ἔμαθον παρ' Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι· περὶ γαστέρα γὰρ τὸ ἀγαθόν. Cic. Fin. I, 17, 55: animi voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus.

22) Epikur leugnet nicht, dass es empirisch noch andere Freuden und Leiden der Seele gebe, als diejenigen, welche sich auf das körperliche Befinden (Behagen — Schmerz, Gesundheit — Krankheit, Sättigung — Entbehrung, Besitz des Nothwendigen — Mangel, äusseres Glück — Unglück, Leben — Sterben) beziehen. Aber diese Freuden und Leiden wegen anderer Dinge, z. B. Freude an Wissenschaft, That, Ehre, Ruhm, Herrschaft, Vaterland, Unmuth des verletzten Ehrgeizes u. s. f., sind ihm blosse Ausgeburten menschlicher κενὴ δόξα (s. u.); φύσει gibt es Freude und Leid nur in Betreff des sinnlichen Wohlseins (Cic. Fin. I, 18, 59: es gibt homines non intelligentes, nihil dolendum esse animo, quod sit a dolore corporis praesenti futurove seiunctum).

empfindet Lust und Unlust immer nur so lange, als er eben jetzt angenehm oder unangenehm affizirt ist; anders ist es mit der Seele: sie ist διάνοια, sie hat Erinnerung, Vorstellung, Denken, und sie hat daher nicht blos das eben jetzt Gegenwärtige, sondern auch die Vergangenheit und die Zukunft vor Augen; Lust und Unlust der Vergangenheit, der Gegenwart, des ganzen Lebens schweben der Seele fortwährend vor und wirken auf sie[23]), die eine (die Lust) erfreuend und erheiternd [24]), die andere (die Unlust) betrübend, wehthuend, beängstigend. Und zwar gilt diess namentlich von der Unlust. Die Unlust des Lebens ist fortwährend Gegenstand der Vorstellung des Menschen und lässt ihm keine Ruhe; schon längst vergangene Uebel betrüben, noch gar nicht vorhandene Uebel schrecken ihn, und so entstehen denn in unserer Seele neben der Unlust über eben jetzt unmittelbar empfundene körperliche Leiden noch weitere Arten von Unlust, nämlich die πάθη der ταραχή und des φόβος, und diese πάθη oder χειμῶνες (Stürme) der Seele sind, eben deswegen, weil zu ihnen sämmtliche schon erlittene oder erst befürchtete Uebel zusammenwirken, viel heftiger, als die mit dem Augenblick kommenden und gehenden körperlichen Schmerzen. Ganz besonders ist es die Zukunft, was uns beunruhigt: die Voraussicht des Todes, des schauder-

---

23) D. L. X, 137: die Cyrenaiker χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν, ὁ δὲ (Epikur) τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. Οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς. Cic. Tusc. V, 33, 95 f.: omnia iucunda, quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen, quocirca *corpus* gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem, *animum* et praesentem percipere pariter cum corpore et prospicere venientem nec praeteritam praeterfluere sinere. Fin. I, 17, 55 f.: multo maiores esse et voluptates et dolores animi, quam corporis: nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura. Ut enim aeque doleamus animo, quum corpore dolemus, fieri tamen magna accessio potest, si aliquod aeternum et infinitum impendere malum nobis opinemur. Jam illud quidem perspicuum est, maximam animi aut voluptatem aut molestiam plus aut ad beatam aut ad miseram vitam afferre momenti, quam eorum utrumvis, si aeque diu sit in corpore.

24) Cic. Fin. I, 17, 57: ut iis bonis erigimur, quae exspectamus, sic laetamur iis, quae recordamur.

haftesten aller Uebel [25]), und die Unheimlichkeit, welche die Zukunft wegen ihrer Ungewissheit, wegen unserer Schwäche und wegen der wechselnden Unstetigkeit des Geschicks für uns hat, diess Beides erzeugt in uns theils Furcht überhaupt, theils insbesondere Furcht vor Naturerscheinungen (μετέωρα), deren Ursachen wir nicht kennen, und die wir daher als Unglücksboten ansehen, und ebendaher kommt auch die Furcht vor den Dingen nach dem Tode, desgleichen die Angst vor den Göttern; überallher, von oben und von unten, vom Himmel und von der Unterwelt her, sind wir beunruhigt; jede Lust wird gestört durch diese bangen Befürchtungen [26]). Aus all dem geht hervor, dass es sich hauptsächlich um die Beruhigung (γαληνισμός X, 83) oder die *ἀταραξία* der Seele handelt, weil die Leiden der Seele viel störender sind, als die körperlichen Schmerzen.

Von diesen Voraussetzungen aus ist nach Epikur der Weg zur Glückseligkeit folgender.

1) Die Lust der körperlichen Schmerzlosigkeit wird erreicht a) durch die richtige Ansicht von Demjenigen, was wirklich Bedürfniss (χρεία) unserer Natur ist, und durch die auf dieser richtigen Ansicht beruhende Naturgemässheit des Begehrens und Thuns. Die Begierden (ἐπιθυμίαι) sind theils natürliche (φυσικαί), theils eingebildete (κεναί). Die ersteren, die natürlichen, sind theils zugleich nothwendige (ἀναγκαῖαι), theils blos natürliche (μόνον φυσικαί). Nothwendig sind solche Begierden, welche ein unumgängliches Bedürfniss unserer Natur anzeigen,

---

25) D. L. X, 125: τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν θάνατος. Cic. Fin. I, 18, 60: zu den andern mala accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalo semper impendet.

26) D. L. X, 142: εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνόχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, — οὐκ ἂν προςεδεόμεθα φυσιολογίας. 143: man kann τὸν φοβούμενον ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων nicht von seiner Angst frei machen, wenn er nicht weiss, was die Natur des Universums ist, sondern vor den Dingen besorgt ist, welche die μῦθοι dem Menschen vorspiegeln. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους (rein) τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. 144: es hilft nichts, sich Sicherheit vor Menschen zu verschaffen, τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἁπλῶς τῶν ἐν ἀπείρῳ. 142: οἱ φόβοι τῆς διανοίας (Anm. 20). ταραχή und φόβος wegen μετέωρα in dem Brief E.'s an Herodot X, 77—83. Cic. Fin. I, 18, 60: superstitio, qua qui est imbutus quietus nunquam esse potest.

und deren Befriedigung die Unlust des Bedürfnisses vollkommen aufhebt, wie z. B. der Hunger zeigt, dass die Natur etwas bedarf, und seine Stillung durch Essen alle Unlust aufhebt. Sie und ihre Befriedigung sind »nothwendig« theils zum Leben selbst, theils zur Schmerzlosigkeit des Körpers, theils ebendamit zur Glückseligkeit. Blos natürliche Begierden sind diejenigen, deren Befriedigung zur Erhaltung des Lebens und zur Befreiung von Unlust nicht unentbehrlich ist, und deren Befriedigung auch nicht sicher zur Schmerzlosigkeit führt, wie z. B. die Stillung der Begierde nach kostbaren Speisen zwar »natürlich«, aber theils für das Leben und für die Befreiung von der Unlust des Hungers überflüssig ist, theils keine Sicherheit dafür gewährt, dass sie wirklich in vollkommene Schmerzlosigkeit versetze (z. B. nicht die Gesundheit schädige oder Uebelkeiten bewirke). Diese ἐπιθυμίαι μόνον φυσικαί können die Lust blos vermannigfaltigen (S. 421), und es ist leicht, von ihnen abzustehen, wenn ihre Befriedigung nicht zu erlangen, oder hintennach schädlich sein sollte. Besteht aber Jemand unbedingt (mit σπουδῇ σύντονος) auf der Befriedigung solcher Begierden, so ist diess wider die Natur, παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, solches Begehren ist blosse menschliche Einbildung, ἀνθρώπου κενοδοξία, die ἐ. φυσική ist eine ἐ. κενή geworden. Wenn man sich der eingebildeten Begierden durch die einfache Einsicht, dass sie eingebildet sind, entschlagen und nach der Natur, nicht nach der δόξα leben gelernt hat, wenn man ebenso der blos genusssüchtigen Begierden (der οὐκ ἀναγκαῖαι) Herr und mit Dem zufrieden geworden ist, was das nothwendige Naturbedürfniss will, so ist man sicher, niemals Unlust, sondern stets die höchste Lust zu empfinden. Man wird niemals Unlust empfinden — denn alles Natürliche ist leicht sich zu verschaffen (εὐπόριστον); der Reichthum der Natur ist fest begrenzt und mühelos zu erwerben, während die eingebildeten Bedürfnisse ins Maasslose zu gehen pflegen [27]) —. Man wird vielmehr stets die höchste Lust empfinden — denn die Befriedigung des wirklich vorhandenen Bedürfnisses gewährt durch

27) D. L. X, 144: ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. Stob. Floril. περὶ ἐγκρατείας 30: ᾧ ὀλίγον οὐχ' ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.

die Hinwegnahme der Unlust stets volle Lust: Wasser und Brod im Zustand wirklichen Bedürfens genossen machen jedesmal glückselig, »mit Wasser und Brod will ich mit Zeus um Glückseligkeit wetteifern« (Stob. Flor. π. ἐγκρ. 30) [28]. Zugleich befördert einfache Diät die Gesundheit; sie macht den Menschen rüstig und munter zu den nothwendigen Geschäften des Lebens; sie macht ihn fähig sich selbst zu beherrschen, wenn er je einmal zu kostbaren (aber dem Wohlbefinden möglicherweise schädlichen) Genüssen kommt (D. L. X, 130); sie bewahrt ihn vor der libido und allen ihren übeln Folgen (Cic. Fin. I, 14, 84); sie macht ihn furchtlos in Betreff der Wechsel der Geschicke (ἄφοβος πρὸς τύχην), weil er entbehren gelernt hat, (so dass sie auch zur ἀταραξία der Seele wesentlich beiträgt). Kurz: die Lust der physischen Schmerzlosigkeit wird erreicht durch Genügsamkeit (αὐτάρκεια), ohne dass damit ein fröhlicher Lebensgenuss ausgeschlossen wäre, wenn man sich nur so weit in der Gewalt behält, Herr über ihn, gleichgültig gegen ihn zu bleiben [29]. — Körperliche Unlust entsteht nun aber nicht blos durch das Bedürfniss, sondern b) auch aus andern unangenehmen und schmerzlichen Empfindungen, als da sind Krankheit, Verstümmlung, Martern u. dgl.; wie kann man sich von solcher Unlust befreien? Um diess zu erreichen, ist Folgendes nothwendig. Man muss in jedem Falle sich Alles vorstellen, was den Schmerz erträglich machen kann; man muss bedenken, dass der heftigste Körperschmerz meist auch der kürzeste ist, längere Schmerzen aber leichter zu ertragen sind, wie z. B. lange Krankheiten meistens auch für den Körper mehr Ange-

---

28) Die ganze Lehre von den ἐπιθυμίαι D. L. X, 127. 130 f. 149. Cic. Fin. I, 13, 45 f. II, 9. Tusc. V, 33, 93.

29) D. L. X, 130 f.: καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ' ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως, ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι ... Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονήν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν ... Οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμός, καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

nehmes als Unangenehmes haben, also geradezu angenehm sind[30]. Bei stärkeren und längeren Schmerzen aber muss man sich der Wahrheit bewusst sein, dass, wenn es uns nur nicht an innerer Lust und Freude fehlt, alle physische Unlust leicht zu ertragen ist, weil, wie Seelenschmerz weit unglücklicher macht als Körperschmerz, so umgekehrt Seelenfreude stark genug ist, um körperliche Schmerzen erträglich zu machen, ja sie für nichts zu achten[31]. Solche Seelenfreude, die wir dem Körperschmerz entgegenhalten, ist theils die Lust der Erinnerung an früher genossene Freuden, woran es dem weisen Manne niemals fehlt[32], theils die Freude der zur Weisheit gelangten Seele an sich selbst, an der Erhabenheit über äussere Dinge, welche sie durch die Erkenntniss der wahren Glückseligkeit und durch alle mit dieser Erkenntniss gegebenen innern Güter gewonnen hat[33].

2) Die Lust der ἀταραξία τῆς ψυχῆς in Bezug auf die Totalität des Lebens, auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wird gleichfalls dadurch erreicht, dass man alle leere Meinung verbannt und die Natur der Dinge wirklich kennt. Seelen-

30) D. L. X, 140. Cic. Fin. I, 15, 49. II, 28 f. (si gravis dolor, brevis; si longus, levis). Tusc. II, 19. III, 17.

31) Cic. Fin. I, 19, 62: dolores nunquam vim tantam habent, ut non plus habeat sapiens, quod gaudeat, quam quod angatur.

32) Cic. Fin. I, 19, 62: sapiens semper est in voluptate: neque enim tempus est ullum, quo non plus habeat voluptatum, quam dolorum. Nam et praeterita grate meminit etc. Epikur schrieb vor seinem Tod an Idomeneus: τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί· στραγγουρία τε παρηκολουθήκει καὶ δυσεντερικὰ πάθη, ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. Ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. D. L. X, 22.

33) D. L. X, 118: κἂν στρεβλωθῇ ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα. Cic. Tusc. II, 7, 17: E. dicit, si uratur sapiens, si crucietur, ... in Phalaridis tauro si erit, dicet »Quam suave est hoc! quam hoc non curo!« V, 26, 73: »quam pro nihilo duco!« Sen. ep. 66, 17 »Dulce est et ad me nihil pertinet!« Eben durch Qual von aussen her bekommt der Weise zu empfinden, wie reich er ist an innern Gütern des Geistes (theils an sich, theils gegenüber der thörichten Mehrzahl Cic. Fin. I, 19, 62, insbesondere gegenüber von Menschen, welche Andere quälen), an Gütern, gegen welche der äussere Schmerz gar nicht in Frage kommt, ja als Heiterkeit erregender, vergeblicher Versuch erscheint, ihm etwas Uebles anzuthun, ihn niederzuzwingen.

schmerz wegen vergangener Leiden ist Thorheit; das Richtige ist, vergangene Uebel in Vergessenheit zu begraben und nicht Unangenehmes, sondern Angenehmes in der Erinnerung festzuhalten [34]). Der Seelenschmerz über Uebel und Leiden in der Gegenwart wird überwogen einmal durch die stets offene Hinaussicht auf bessere Zeiten in Vergangenheit und in Zukunft [35]), sodann durch die Einsicht, dass vermöge der Endlichkeit der menschlichen Dinge uns Missgeschick dieser oder jener Art nun eben treffen kann (Missgeschick etwas einfach Natürliches ist) [36]), und endlich dadurch, dass man dem Schmerz nachgibt, der Betrübniss und des Weinens sich nicht erwehrt, wobei man finden wird, dass in dieser Wehmuth selbst wieder eine Lust verborgen liegt; das Gegentheil wäre Rohheit, Dünkel oder Tollheit [37]). Was schliesslich die Zukunft angeht, so werden wir auch hier beruhigt durch die rechte Ansicht von der Natur der Sache. Die Zukunft ist weder unser, so dass wir sicher auf sie rechnen dürften, noch durchaus nicht unser, so dass wir je die Hoffnung auf sie aufgeben müssten, wie Manche in der Verzweiflung thun (X, 127). Noch weniger

---

34) Cic. Fin. I, 17, 57: stulti malorum memoria torquentur; sapientes bona praeterita, grata recordatione renovata, delectant. Est autem situm in nobis, ut et adversa quasi perpetua oblivioni obruamus, et secunda iucunde ac suaviter meminerimus. 12, 41. II, 32, 104: bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere. Nach Seneca benef. III, 4 tadelte E., quod adversus praeterita simus ingrati, während doch certior nulla sit voluptas, quam quae iam eripi non potest.

35) Vgl. Anm. 34. Cic. Tusc. V, 26, 74: E. una se dicit recordatione acquiescere praeteritarum voluptatum. 33, 96: perpetuas et contextas voluptates in sapiente fore semper, quum exspectatio speratarum voluptatum perceptarum memoria iungeretur. III, 17, 38.

36) Metrodor in einem Trostschreiben an seine Schwester Sen. ep. 98, 9: mortale est omnium mortalium bonum.

37) Metrodor ib. 99, 22: μιχθεῖσα ἡδονὴ ἀηδείᾳ τίς ἐστι, σοὶ μὲν ζητητέα κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν. Andre L. A.: ἔστιν τις ἡδονὴ τῇ λύπῃ συγγενὴς κ. τ. λ. Düning, de Metrodori vita et scriptis, 1870, S. 45. Plut. non posse 20: die Epikureer τοῖς ἀναιροῦσι λύπας καὶ δάκρυα καὶ στεναχμοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων τελευταῖς μάχονται, καὶ λέγουσι, τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν, ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης. D. L. X, 118: διά τε ὁδοῦ ὅτε μέν τις στρεβλοῦται, ἔνθα καὶ μύξει καὶ οἰμώξει ὁ σοφός.

dürfen wir uns von sogenannten Vorbedeutungen schrecken oder von einer angeblichen εἱμαρμένη ängstigen lassen. Unser Thun und Leiden wird nicht bestimmt durch unabänderliche Nothwendigkeit, sondern theils durch die τύχη, theils — und zwar hauptsächlich — durch uns selbst, durch unser vernünftiges Denken nnd Handeln. Die τύχη ist für den Weisen von wenigem Belang, da das Meiste vom richtigen Vernunftgebrauch abhängt; ist es aber nicht möglich gewesen, ein von aussen an uns kommendes Missgeschick zum Bessern zu wenden, so gewährt es grössere Lust, mit Vernunft Missgeschick als ohne Vernunft die Gunst des Geschicks zu haben (X, 133 f. 144). Was aber den T o d betrifft, so geht er uns nichts an. Unser Geist und Körper wird durch ihn aufgelöst, das Aufgelöste aber hat keine Empfindung mehr, und was empfindungslos ist, geht uns nichts an (οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς). Nach dem Tod gibt es nichts für uns, weil wir nicht mehr sind; ihn selbst fürchten, ist widersinnig: denn wenn er da ist, sind wir nicht, und solange wir da sind, ist er nicht, und kommt er wirklich, so schadet er uns nichts; über die Aussicht auf ihn sich betrüben, ist somit leere und eitle Meinung. Der Weise fürchtet also den Tod nicht, und ebensowenig hält er es für ein Uebel, dass es dazu kommen muss (X, 124 f.). Denn: zweimal kann man nicht geboren werden, und nicht ewig zu leben ist nothwendig [38]). Auch ist kein Grund da, warum man ewige Fortdauer wünschen sollte. Wie man nicht die grösste Menge von Speisen und Getränken, sondern die angenehmsten sich zum Genusse nimmt, so auch nicht das längste, sondern das angenehmste Leben (X, 126). Eine unendliche Lebenszeit hätte nicht mehr Lust und Glückseligkeit, als eine begrenzte; denn die Freiheit von der Furcht vor Tod und Jenseits und die Einsicht, dass unsere Natur, wie nur eines beschränkten Bestehens, so auch nur eines begrenzten Maasses von Lust fähig ist, und dass man sich dieses leicht verschaffen kann, diess Alles macht die Lust und damit das Leben in jedem Augenblick vollkommen (παντελής) ib. 145 f. Was G o t t betrifft, so zerstreut die richtige

38) Stob. Floril. περὶ φειδωλίας 28: (Epikur) γεγόναμεν ἅπαξ· δὶς οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. id. Plut. non posse 30.

Vorstellung von ihm alle Unruhe, welche der Gedanke an ihn mit sich führen könnte. Denn: das Unvergängliche und Selige hat als solches weder selbst mit Unangenehmem zu schaffen, noch macht es Andern zu schaffen; es ist weder dem Zorn noch der Gunst zugänglich; derlei Dinge kommen blos schwachen Wesen zu (ib. 76 f. 139). Zuletzt handelt es sich noch um unsere Sicherheit vor Menschen. Sie ist zwar nicht unbedingt möglich und nicht schlechthin zu erwarten; aber sie lässt sich durch Ruhe und Zurückziehung, durch Entsagung und Genügsamkeit, sowie durch Gerechtigkeit, die Niemanden schadet, in der Regel doch erreichen (X, 143. Anm. 42); Beeinträchtigungen in Folge des Hasses und der Geringschätzung Anderer lassen sich durch Klugheit vermeiden und überwinden (X, 117); und wenn man es zudem versteht, Freunde zu gewinnen, so lässt sich hieraus eine Fülle von Beruhigung und von Frohheit schöpfen, welche die Uebel des Lebens weit überwiegt und das Leben glückselig macht. Dagegen muss man, um der Ataraxie der Seele sicher zu sein, auch in Bezug auf psychisches Begehren alle κενὴ δόξα, alles Eitle und Leere, ohne Noth Beunruhigende, zudem oft Gefährliche und Verderbliche ferne halten, als da sind Begierden nach Ruhm, nach Kränzen und Ehrensäulen, nach Theilnahme am Staat, alle Sucht als Gesetzgeber oder durch Weisheit, Gelehrsamkeit, Bildung zu glänzen; nicht nach der Meinung, sondern nach der Natur muss man leben [39]). Allerdings aber muss man, um nach allen Seiten hin des Wohlbefindens der Seele und des Körpers sicher zu sein, den Zweck des Lebens und die Natur der Dinge und seiner selbst stets unverrückt im Auge behalten, und in allem Begehren und Meiden,

---

39) D. L. X, 149: ἐπιθυμίαι πρὸς κενὴν δόξαν γινόμεναι, ὡς στέφανοι, ἀνδριάντων ἀναθέσεις. Plut. adv. Col. 31: Metrodor an seinen Bruder Timokrates: οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σώζειν, οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνου παρ' αὐτῶν τυγχάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν ἀβλαβῶς τῇ σαρκὶ καὶ κεχαρισμένως. Vorher: die Epikureer schreiben, ὅτι λέγειν δεῖ, πῶς τις ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος συντηρήσει, καὶ πῶς τις ἑκὼν εἶναι μὴ πρόςεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς. ib. 33: Metrodor λέγει, ὅτι τῶν σοφῶν τινες ὑπὸ δαψιλείας τύφου οὕτω καλῶς ἐνεῖδον τὸ ἔργον τῆς φιλοσοφίας, ὥστ' ἔρχονται φερόμενοι πρὸς τὰς αὐτὰς Λυκούργῳ καὶ Σόλωνι ἐπιθυμίας .. διὸ καὶ καλῶς ἔχει, τὸν ἐλεύθερον ὡς ἀληθῶς γέλωτα γελάσαι ἐπί τε δὴ πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ ἐπὶ τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλωσιν.

in allem Thun und Lassen darnach sich richten (X, 135. 146. 148). Thut man diess, so wird man, obwohl der Mensch die höchste Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Gottheit, nicht erreichen kann (X, 121), wie ein Gott unter den Menschen leben; denn ein Mensch, der so in unsterblichen Gütern lebt, hat keine Aehnlichkeit mehr mit einem sterblichen Wesen (X, 135).

Nach allem Bisherigen wird die Glückseligkeit, obwohl sie in der Lust besteht, nicht erlangt durch blindes Geniessen oder Nichtsthun, sondern durch waches und klares Selbstbewusstsein, das die Bedingungen der Glückseligkeit kennt und sich nach ihnen richtet. Von diesem Satze aus kommt auch Epikur zu einer Tugendlehre. Er sagt: zur Glückseligkeit ist nöthig φρόνησις (X, 132), Kunst vernünftig zu leben (ars vivendi Cic. Fin. I, 13, 42); ohne ἀρετή in diesem Sinne kann man das τέλος nicht erreichen. Sie begreift folgende Einzeltugenden in sich. Zur Befreiung von beunruhigenden Vorstellungen von Gott und Welt, zur Erkenntniss des Naturgemässen und zur richtigen Wahl der Lust ist nöthig die allseitige Einsicht in die göttlichen und menschlichen Dinge, σοφία. Zur wirklichen Ausübung dieser Einsicht ist erforderlich das Festhalten des Willens an ihr, und zwar: theils durch σωφροσύνη, welche die Gefühle und Affecte zwar nicht unterdrückt, aber sie mässigt und die Begierden und Leidenschaften im Zaum hält[40]), theils durch ἀνδρεία, Stärke des Geistes, welche die unvermeidlichen Schmerzen und Aengsten des Lebens zu ertragen weiss[41]); zur Sicherheit, Ungestörtheit und Annehmlichkeit des äussern Daseins, sowie zur innern Ruhe der Seele ist erforderlich die δικαιοσύνη, die Ent-

40) D. L. X, 117: E. sagt, τὸν σοφὸν πάθεσι μέλλειν συσχεθήσεσθαι, οὐδὲν ἐμποδισθήσεσθαι πρὸς τὴν σοφίαν. Aber zu mässigen sind die πάθη. Epikur Sen. ep. 18, 10 immodica ira gignit insaniam. Cic. Fin. I, 14, 47: temperantiam esse expetendam, quia pacem animis afferat et eos quasi concordia quadam placet et leniat. t. est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis rationem ut sequamur monet; nec enim satis est, iudicare, quid faciendum non faciendumve sit, sed stare etiam oportet in eo, quod sit indicatum. Vgl. die αὐτάρκεια Anm. 29.

41) Vgl. S. 428. Geistesstärke ist namentlich deswegen Tugend, weil es so oft nöthig ist, Schmerz, Mühe und dgl. auf sich zu nehmen, um dadurch Vergnügen zu gewinnen D. L. X, 129. Cic. Fin. I, 10.

haltung von Beschädigung Anderer, und ebenso alles Das, was uns sonst die Zuneigung Anderer verschafft, wie z. B. Dankbarkeit, Wohlwollen, Milde, Theilnahme [42]). Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως (D. L. X, 132. 140); ἡδονή ist nur durch ἀρετή zu erreichen und sie wird durch ἀρετή sicher erreicht: οὐκ ἔστιν φρονίμως καὶ δικαίως καὶ καλῶς ζῆν ἄνευ τοῦ ἡδέως (ib.); ἀρετή und ἡδονή sind von der Natur unauflöslich mit einander verknüpft (ib. 132): φρόνησις ist τὸ μέγιστον ἀγαθὸν (ib. 132); es gibt keinen Genuss, den man nicht entbehren könnte, ohne Glückseligkeit darob zu verlieren, die ἀρετή ist das Einzige, was zur ἡδονή schlechthin unentbehrlich (ἀχώριστος von ihr) ist (ib. 138). Indess: nur dazu, uns glücklich zu machen, ist die Tugend da. Sie hat, wie die Heilkunde, ihren Zweck nicht in sich, sondern darin, dass sie Etwas, die Glückseligkeit, bewirkt (ib.); nicht um ihrer Kunst, sondern um ihres Nutzens willen wird sie gelobt und angestrebt (Cic. Fin. I, 13, 42). Die Meinung, dass die Tugend um ihrer selbst willen anzustreben sei, ist Unsinn. Das καλόν oder honestum als solches ist ein Schatten (Cic. Fin. I, 18, 61), ein leeres Wort (Epik. Athen. XII, 14, 67: προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ).

Auch die Lehre von Recht und Staat hat Epikur von seinen Grundsätzen aus behandelt, und hier erst kommen die Consequenzen derselben vollständig zum Vorschein.

Wie alle Tugend, so beruht auch die Gerechtigkeit auf dem λογισμὸς τοῦ συμφέροντος (vgl. D. L. X, 120). Eine natürliche Gemeinschaft (φυσικὴ κοινωνία) unter den Menschen findet nicht statt (Epict. Diss. II, 20, 7), selbst unter Eltern und Kindern nicht; nur aus Eigennutz liebt der Vater den Sohn, die Mutter das Kind, die Kinder die Eltern (Plut. de amore prolis 2). Das sogenannte Recht der Natur (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον) oder Das, was allgemein als Recht gilt, ist ein σύμβολον τοῦ συμ-

42) Cic. Fin. I, 16. vgl. S. 431. Cic. l. c. § 53: diligi et carum esse iucundum est propterea, quia tutiorem vitam et voluptatem efficit pleniorem. Dankbarkeit ist zwar Tugend, non quia honestum est, sed quia utile (Sen. Benef. 4, 16); aber der Weise χάριν ἕξει φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀποῦσιν ὁμοίως D. L. X, 118; auch συγγνώμη, ἔλεος sind ihm nicht fremd (ib.).

φέροντος, ein erst von den Menschen aufgerichteter Vertrag, der den Nutzen Aller sicher stellen will, dahin gehend, dass Keiner den Andern beschädige und sich von ihm beschädigen lasse (εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μήτε βλάπτεσθαι). Oder: das Recht ist nicht etwas Ansichseiendes (τὶ καθ' ἑαυτό); sondern es ist eine beim Zusammenleben der Menschen nothwendige Uebereinkunft (συνθήκη) zu wechselseitiger Sicherheit. Es gibt daher, sagt Epikur weiter, allerdings im Allgemeinen (κατὰ τὸ κοινόν) ein überall gleiches Recht (πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό), sofern eine solche Uebereinkunft zur Unterlassung und Verhütung gegenseitiger Beschädigung überall, wo Menschen zusammenleben, nützlich ist und in der Hauptsache überall dieselbe sein wird; aber daraus folgt nicht, dass nicht im Besondern (κατὰ τὸ ἴδιον) je nach Verschiedenheit der Länder und anderer mitwirkender Umstände an verschiedenen Orten auch verschiedenes Recht sei. Auch darf man nicht meinen, alles vertragsmässig festgestellte (positive) Recht sei in Wahrheit δίκαιον. Wirklich gerecht ist nur dasjenige Recht, welches wirklich nützlich ist. Einrichtungen, welche sich in der Erfahrung als nützlich erweisen (τὸ ἐπιμαρτυρούμενον, ὅτι συμφέρει), sind, weil sie nützlich sind, auch gerecht, mögen sie nun von allen Menschen anerkannt sein oder nicht. Hören sie mit der Zeit auf, nützlich zu sein, so sind sie auch nicht mehr gerecht, waren es aber dessungeachtet so lange, als sie nützlich waren. Gar nie gerecht waren solche Einrichtungen, welche sich gar nie als nützlich bewährten. Gegen Individuen und Völker, welche den Sicherheitsvertrag nicht eingehen können oder wollen, gibt es weder Recht noch Unrecht (da natürlich der Sicherheitsvertrag nur Sinn hat unter Voraussetzung der Gegenseitigkeit)[43]. — Der Grund unserer Verpflichtung zur Gerechtigkeit ist nichts Anderes, als Das, was das Recht selbst ist, unser Nutzen, und zwar insbesondere der Umstand, dass Keiner, der etwas gegen die bestehenden Rechtsverträge thut, jemals sicher ist, mit seiner Handlung verborgen zu bleiben. An sich ist »Unrechtthun« (ἡ ἀδικία) nichts Schlechtes (οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν); aber in die Hände des Richters gerathen oder sein

43) Diess Alles D. L. X, 150. 152 f. Vgl. Horat. Sat. I, 3, 98—124.

Leben lang davor in Angst sein, das ist κακόν (X, 181) [44]; darum ist Unrecht zu unterlassen, und der Weise begeht daher keines (ib. 118), sondern erkennt das Gesetz als etwas ihm Nützliches an, da es ihn beschützt.

Auch Staat und Nationalität sind nichts Natürliches; sondern sie entstanden daraus, dass man da und dort sich gegen Draussenlebende Sicherheit zu verschaffen wusste; Menschen, welche diess erreichten, bildeten ein Volk und lebten desto angenehmer und vertrauter mit einander, je besser sie sich der Nachbarn zu erwehren verstanden (X, 154). Auch das Gute hat der Staat, dass er im Innern durch Gesetz und Obrigkeit Ruhe und Frieden gewährt [45]; der Gesetze bedürfte es nur dann nicht, wenn alle Menschen sich auf ihren wahren Vortheil verständen und so von selber friedlich zusammenlebten [46]. Klar aber ist, dass die Betheiligung am Staatsleben nicht zur Glückseligkeit beiträgt. Sie kann nothwendig und nützlich sein, aber sie stört Wohlsein und Behagen, sie ist voll von äusserem Geschäft und innerer Unruhe, sie ist das rechte Feld für ehr- und ruhmsüchtige Leute, die es in der ἀπραγμοσύνη nicht aushalten können (Plut. de tranquillitate 2). Der Weise nimmt daher am Staat nur Theil unter besondern Umständen [47]; λάθε βιώσας ist sein Wahlspruch (Plut. de occulte

---

44) Ob der Weise etwas gegen die Gesetze thun würde, wenn er gewiss wüsste, dass es verborgen bliebe, auf diese Frage antwortet Epikur: οὐκ εὔοδον τὸ ἁπλοῦν ἐστι κατηγόρημα (Plut. a. Col. 34). Nach Cic. Off. III, 9 weigerten sich gewisse Philosophen, zu sagen, was der Weise thun würde, wenn er den unsichtbar machenden Ring des Gyges (Plat. Rep. II, 359 f.) hätte; sie behaupteten, es sei das eben eine Unmöglichkeit, dass er ihn habe; wir aber, sagt Cicero, tamquam tormenta adhibemus (diese Vexirfrage), ut, si responderint, se impunitate proposita facturos, quod expediat, facinorosos se esse fateantur, si negent, omnia turpia per se ipsa fugienda esse concedant. Offenbar sind hier die Epikureer gemeint.

45) Colotes Plut. adv. Col. 30: wenn der Staat zerstört würde, θηρίων βίον βιωσόμεθα, καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυγχάνοντα μονονοὺ κατέδεται.

46) Porphyr. de abstinentia I, 8: εἰ πάντες ἐδύναντο βλέπειν ὁμοίως καὶ μνημονεύειν τὸ συμφέρον, οὐδὲν ἂν προσεδεύοντο νόμων. Stob. Floril. π. πολιτείας 139: οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀδικῶνται.

47) Sen. de otio sap. 30, 2: E. ait: non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit; Zeno ait: a. a. r., nisi si quid impedierit.

vivendo 3. 4). Ist jedoch die persönliche Sicherheit nicht anders zu erlangen, so ist Herrschen und Königsein ein natürliches Gut, auf welche Art und Weise man auch dazu gelangen kann (D. L. X, 140). Auch Ehre und Ruhm haben diesen Zweck persönlicher Sicherheit; um dieser willen haben die berühmten Männer nach Berühmtheit gestrebt: mit Recht, wenn sie sie erreichten, mit Unrecht, wenn nicht; denn an sich ist Ehrgeiz etwas Hohles und Eitles und somit der Natur zuwider (ib. 141).

Das höchste äussere Gut ist nach Epikur nicht der Staat, sondern die Freundschaft. Sie ist das beste Mittel zur Seligkeit des ganzen Lebens, welches die Weisheit erfinden kann (X, 148). Sie befreit uns von der Unheimlichkeit des einsamen Lebens und gewährt uns Sicherheit (Cic. Fin. I, 20, 66. D. L. X, 148); sie ist auch dem Weisen in Armuth, Krankheit und andern Leiden Bedürfniss (Sen. ep. 9, 1. 8); sie bürgt dafür, dass kein Uebel, das uns trifft, allzulang und ewig währt (D. L. X, 148), da wir der Theilnahme Anderer sicher sind; sie allein macht die Gegenwart wirklich genussreich für den Menschen [48]), und erheitert die Aussicht in die Zukunft (Cic. Fin. I, 20. 66 f.); sie gewährt das Vergnügen geliebt zu werden (vgl. ib. 53). Sie ruht allerdings auf dem eigenen Bedürfniss (διὰ τὰς χρείας D. L. X, 120), oder auf der Selbstliebe (Cic. Fin. l. c.); aber sie und aller Genuss, den sie gewährt, ist nur möglich, wenn man den Freund wie sich selbst liebt und darum auch an seinen Leiden und Schmerzen theilnimmt (Cic. Fin. I, 20, 67). Die Zuneigung zum Freunde kann so stark werden, dass man für ihn die schwersten Schmerzen und sogar den Tod auf sich nimmt (Plut. adv. Col. 8. D. L. X, 121); Wohlthat erweisen ist angenehmer, als Wohlthat empfangen (τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν Plut. non posse 15. plac. III, 2) — weil man beim Wohlthun das Bewusstsein hat, zur Gewinnung und Erhaltung des so hohen Gutes, das die Freundschaft ist, selbst beizutragen. — Gütergemeinschaft unter

---

48) Sen. ep. 19, 10: ante circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas; nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.

seinen Schülern einzuführen, wie Pythagoras, verschmähte Epikur: ἀπιστούντων γὰρ εἶναι τὸ τοιοῦτον· εἰ δ' ἀπίστων, οὐδὲ φίλων D. L. X, 11; mit Menschen umgehen, auf die man bauen und vertrauen kann, das ist das Wohlthuende der Freundschaft. Um sie zu erwerben, muss man Andern entgegenkommen (X, 120), indem man ihnen die Aussicht auf ein vergnügtes Leben bei und mit uns eröffnet, wie denn Epikur selbst die Inschrift an seinen Garten setzte: »Fremdling, hier wirst Du gut bleiben, hier ist Vergnügen das höchste Gut« (Sen. ep. 21, 10).

Auch Epikur hat sein Lebensideal im Bilde des Weisen verkörpert [49]). Weisheit kann man erlangen durch die Erkenntniss der Natur der Dinge und durch das Bestreben ihr gemäss zu leben. Erleichtert wird das Gelangen zur Kunst des Lebens dadurch, dass man einen guten Mann sich zum Muster nimmt und gleichsam unter seinen Augen lebt (Sen. ep. 11, 6): »Thue Alles so, als ob Epikur auf dich sähe« (ib. 25, 5); eben dahin zielten auch die Mahnungen Epikur's, ihn nicht zu vergessen und seinen und Metrodor's Geburtstag jährlich zu feiern (D. L. X, 16. 18). Die Erinnerung an den Mann, ist Epikur's Meinung, hält die Erinnerung an seine Lehren wach, und die Anschauung der Glückseligkeit, welche er durch seine Lehren gewann, bekräftigt die Gewissheit, dass die Glückseligkeit auf dem von ihm vorgezeichneten Weg zu erlangen sei. Ausser Lehre und Uebung wird aber auch eine gewisse natürliche Anlage erfordert; »nicht aus jeder Körperbeschaffenheit (Temperament u. s. f.) und nicht aus jedem Volke können Weise hervorgehen.« Ist man einmal weise, ist die Weisheit διάθεσις geworden, so ist kein Rückfall mehr zu erwarten; »auch im Schlafe ist der Weise sich selbst ähnlich,« wogegen die Thorheit unstet und ohne feste Grundsätze »stets neu zu leben anfängt«; »Alle gehen sie aus dem Leben weg, als ob sie eben erst in dasselbe gekommen wären« (Sen. ep. 22, 14); sie lernen nichts, obwohl es beschwerlich ist, semper vitam inchoare (23, 9). Die Weisen sind keineswegs alle einander gleich; »es kann einer weiser sein, als ein Anderer.« Dem Weisen ist nun zwar Wissenschaft und Bildung nicht Selbstzweck, er wird sich z. B.

49) Hauptstelle D. L. X, 117—121.

»nicht mit musikwissenschaftlichen Problemen und mit philologisch-kritischen Untersuchungen abgeben« (Plut. non posse 13); aber er hat Freude an tonkünstlerischen und dramatischen Aufführungen (ib.), ja mehr Freude, als jeder Andere, und weiss allein über Musik und Dichtkunst richtige Gedanken auszusprechen [50]). Gemälde und Bilder wird er in seinem Hause aufstellen, wenn er welche hat, sich aber nicht darüber grämen, so er keine hat. Er wird, obwohl ohne das Publikum eifrig an sich zu ziehen, eine Schule errichten; er wird Schriften schreiben, sie jedoch nur, wenn er muss, öffentlich vortragen [51]). Er wird das Leben auf dem Lande lieben, aber nicht dem Cynismus huldigen; er wird im Nothfall durch seine Weisheit sich Unterhalt erwerben, er wird überhaupt auf Besitz bedacht sein und für seine Zukunft sorgen. Von Liebeslust wird er sich nicht überwältigen lassen [52]). Heirathen und Kinder zeugen wird er in der Regel nicht; je nach Umständen wird er jedoch in die Ehe treten, aber nicht jede nehmen [53]). Seine Diener wird er strafen, aber auch Mitleid üben. Um Ehre

---

50) Epikur rechnet zu den ἡδοναί auch die des Gehörs und Gesichts (Anm. 21), und kommt so von seiner Hedonik aus zu einer gewissen Anerkennung des Aesthetischen, das den Stoikern ganz im Ethischen aufgieng.

51) Epikur Sen. 29, 10: nunquam volui populo placere: nam quae ego scio non probat populus; quae probat populus, ego nescio.

52) D. L. X, 118: συνουσίη ὤνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ, εἰ μὴ καὶ ἔβλαψεν. Cic. Tusc. V, 33, 94: die geschlechtlichen Vergnügungen Epicurei faciles, communes, in medio sitas esse dicunt, easque, si natura requirat, non genere aut loco aut ordine, sed forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet, omninoque hoc genus voluptatum optabile esse, si non obsit, prodesse nunquam.

53) Die Lesart D. L. X, 119 ist unsicher, indem Einige lesen καὶ μὴν καὶ γαμήσειν κ. τ. λ. Seneca (Hieronymus adversus Jovinianum I, p. 191) gibt (s. Zeller III, 2, 459) an: E. raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis; wie divitiae, honores etc., ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio; grave autem viro sapienti, venire in dubium, utrum bonam aut malam ducturus sit. Daher das διατραπήσεσθαί τινας: er wird sich vor manchen scheuen, er wird nur wählen nach Gewissheit, ob ihm die Ehe Lust bereitet, sowie wohl auch nach individuellem Wohlgefallen. Ehelosigkeit war Regel bei den Epikureern (Epict. Diss. III, 7, 19).

kümmert er sich insoweit, dass er nicht verachtet wird; ein guter Redner ist er nicht; Staatsmann und Herrscher wünscht er nicht zu werden; doch wird er dem Rechtsprechen sich nicht entziehen, und, wenn es passend ist, einem Monarchen den Hof machen, obwohl er sich in der Regel von den Machthabern ferne hält (Plut. adv. Col. 33 non posse 19). Glückselig ist er immer (Cic. Tusc. III, 20, 49), mit der τύχη weiss er fertig zu werden (τύχῃ ἀντιτάξεσθαι; Cic. l. c.); Lebensüberdruss ist ihm ferne (Sen. ep. 24, 22 f.). Wenn ihn unerträgliche Schmerzen befallen, steht es ihm zwar frei, das Leben, wie ein Theater, zu verlassen; denn es ist keine Nothwendigkeit da, welche ihn zwänge, in Noth zu leben (Sen. ep. 12, 10); aber er wird von dieser Freiheit nicht leicht Gebrauch machen; selbst geblendet bleibt er am Leben.

Die Moral Epikur's ist eine Moral des Sensualismus und des unverholen selbstischen Individualismus: sie verwirft alles Interesse am Geistigen, sie schmäht alle idealen Bestrebungen, weil sie das sinnliche Behagen stören; und sie weiss nichts von sittlichem Gesetz, nichts von Pflicht, sondern nur von Verhaltungsmaassregeln, welche das Wohl des Einzelnen sichern sollen. Es ist aber andrerseits auch Folgendes nicht zu leugnen. Epikur hat die Frage: wie wird der Mensch glücklich? ernst ins Auge gefasst; er hat in seiner Lehre von der Glückseligkeit die natürlichen Bedürfnisse des Menschen nicht verkannt, wie die Stoiker, und die Kraft des Menschen nicht, wie diese, zu hoch angeschlagen; er hat vielmehr geltend gemacht, dass der Mensch endlich ist und danach streben muss, mitten in dieser seiner Endlichkeit zu einem möglichst befriedigenden Zustande zu gelangen. Epikur hat desgleichen keine unnatürliche Unterdrückung der Gefühle verlangt; er hat Milde und Humanität empfohlen; und er hat die Berechtigung der Individualität, er hat insbesondere die Freiheit des Individuums gegenüber dem positiven Gesetze und dem Staate erkannt und vertheidigt. In Folge dieser ihrer φιλανθρωπία gewann die epikureische Lehre überall zahlreiche Anhänger und Freunde, unter welchen wir (ausser Lucrez) auch Horaz und Cicero's Freund Atticus (Cic. Fin. I, 5, 16) finden; Diogenes von Laerte gibt an, dass noch zu seiner Zeit die epikureische Lehre allerorten zahlreiche An-

hänger habe, was bei den übrigen Schulen nicht der Fall sei (X, 9). Epikur ist mit seinem freien Standpunkt trotz alles Unreinen und Niedrigen, das ihm anhängt, ein Vorläufer späterer Epochen der Geschichte, in welchen das Recht des Individuums mehr, als es im Alterthum geschah, zur Anerkennung gekommen ist.

§ 51. Der Skepticismus.

1. Der allgemeine Standpunkt des Skepticismus.

Den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikureer steht in reinem Gegensatz zur Seite der Skepticismus [1]), der die Erkennbarkeit der objectiven Welt durch das Subject leugnet und deswegen auf das theoretische Wissen verzichtet. Indess hat auch er mit dem Stoicismus und Epikureismus diess gemein, dass ihm das praktische Interesse des Subjects nicht gleichgültig ist: er leitet aus der Verzichtleistung auf die Erkenntniss der Objecte als nothwendige Folge die vollständige Indifferenz des Subjects gegen die Welt ab und glaubt damit vollkommene Gemüthsruhe und mit dieser sowohl Tugend als Glückseligkeit gewonnen zu haben.

2. Der ältere Skepticismus.

Stifter des Skepticismus war Pyrrho von Elis, noch ein Zeitgenosse Alexanders des Grossen, in dessen Heere er bis nach Indien zog († um 270). Nach seiner Rückkehr nahm er das Leben eines Philosophen an und lebte in seiner Vaterstadt. Der Einfluss der megarischen Schule und das Studium des Demokrit scheint ihn auf seine skeptischen Ansichten geführt zu haben. Er hat nichts Schriftliches hinterlassen; die Nachrichten über seine Lehre scheinen aus den Berichten seines Schülers Timon, des Sillographen [2]), geschöpft zu sein. Dieser vertrat

1) Vgl. S. 353. Gellius XI, 5: quos Pyrrhonicos philosophos vocamus, hi Graeco cognomento σκεπτικοὶ appellantur: id ferme significat quasi quaesitores et *consideratores*. Nihil enim decernunt, nihil constituunt; sed in quaerendo semper considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit.

2) σίλλος ist Spottgedicht. Timon aus Phlius († um 236) schrieb drei

nach Pyrrho's Tode die skeptische Richtung; aber eine eigentliche Schule hat auch er nicht gestiftet, und die pyrrhonische Richtung ist bald wieder ausgestorben, ohne dass sie es zu einer entwickelten Theorie des Skepticismus gebracht hätte.

Wer glücklich sein will, sagt Timon, muss auf Dreierlei sein Auge richten: erstens, wie sind die Dinge beschaffen? zweitens, wie haben wir uns zu ihnen zu verhalten? drittens, was erwächst uns aus diesem Verhalten? [3]) Auf die erste Frage gab er die Antwort: die Dinge sind für uns ingesammt gleich ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα (nicht zu ermessen) καὶ ἀνέγκριτα (nicht zu beurtheilen), so dass wir weder wahre noch falsche Aussagen über sie machen können. Weder die αἴσθησις gewährt uns ein sicheres Wissen, da sie uns die Dinge nur so kundgibt, wie sie uns erscheinen, nicht aber, wie sie sind (D. L. IX, 105 fin.), noch die δόξα; alle unsere Vorstellungen, selbst die Begriffe von Gut und Bös, beruhen nicht auf objectivem Wissen, sondern auf traditioneller Satzung und auf Gewöhnung, νόμῳ καὶ ἔθει (IX, 61). Jedes Ding ist οὐ μᾶλλον τόδε, ἢ τόδε (ib.). Ja sogar οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (Aristocl. ap. Eus. Pr. Ev. XIV, 18). Man darf daher nichts annehmen und glauben (ib.); man kann nichts positiv behaupten (ὁρίζειν), D. L. IX. 102 fin. 104, und es lässt sich jeder positiven Behauptung die entgegengesetzte Behauptung gegenüberstellen, IX, 106 (ἀντίθεσις καὶ ἰσοσθένεια τῶν λόγων ib. 74). Das Verhalten des Philosophen zu den Dingen kann daher nur gänzliche Zurückhaltung des Urtheils sein (ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία IX, 61. 107). Diese Zurückhaltung des Urtheils gewährt uns Glückseligkeit: denn ihr folgt, w. ein Schatten (IX, 107), d. h. ganz von selber, die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die ἀταραξία oder ἀπάθεια (IX, 108). Wer die skeptische Stimmung angenommen und auf alle eigene Meinung verzichtet hat, der lebt

Bücher σίλλοι in Hexametern, in denen er alle griechischen Philosophen mit Ausnahme des Pyrrho und verwandter Richtungen mit galligem Witz verspottete.

3) Aristokles bei Eusebius praep. evang. XIV, 18: T. φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν, πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα, δεύτερον δὲ τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι, τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.

ohne Etwas zu wählen oder zu meiden (ib.), also in Ruhe, ohne Leidenschaft oder Begierde, in völliger Gleichgültigkeit gegen die äussern Güter und Uebel (ἀδιαφορία IX, 66), ohne Sorge und Mühe (ἀπραγμοσύνη IX, 64); damit hat er zugleich auch die Tugend (sofern diese ja eben darin besteht, dass man frei von Begierde und all dergleichen ist)[4]).

3. Der jüngere Skepticismus.

Grössere Bedeutung als der Skepticismus des Pyrrho hat der einige Jahrhundert später auftretende neue Skepticismus, der zu einer zusammenhängenden Entwicklung der skeptischen Denkweise und zu einer umfassenden Polemik gegen alle Philosophie, die etwas Bestimmtes als wahr behauptet, oder gegen den Dogmatismus. fortgeschritten ist.

Die erneuerte Anregung zu dieser Denkweise gab Aenesidemus aus Knossos (auf Kreta), der etwa um den Anfang der christlichen Zeitrechnung lebte und acht Bücher λόγοι Πυῤῥώνειοι schrieb, D. L. IX, 116. Er fasste die Hauptgründe gegen den Dogmatismus in zehn τρόποι, Beweisformen, zusammen, die alle den Zweck haben, die Unmöglichkeit eines objectiven Wissens darzuthun, D. L. IX, 79 ff. Die Unmöglichkeit eines objectiven Wissens wird von ihm 1) bewiesen aus der Thatsache, dass dieselben Gegenstände auf verschiedene lebende Wesen so vielfach ganz verschiedene Eindrücke hervorbringen. 2) Insbesondere sind die Menschen körperlich und geistig überall verschieden; folglich kann über Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. nichts Allgemeingültiges ausgesagt werden. 3) Die verschiedenen Sinne sagen oft Verschiedenes und sogar Entgegengesetztes über die Dinge aus; derselbe Sinn stellt uns oft die Dinge verschieden dar (z. B. der Gesichtsinn); und wir wissen nicht, ob die Sinne, die wir haben, uns die Dinge vollständig genug bekannt machen. 4) Die verschiedenen körperlichen und geistigen Zustände, Stimmungen u. s. w. wirken

---

4) Cic. Acad. II, 42, 130: Pyrrho lehrt, sapientem ne sentire quidem ea momenta, quae Zeno in mediis voluit (die gleichgültigen Dinge), quae ἀπάθεια nominatur. Fin. III, 13, 43: inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus interesse. IV, 16, 43: Pyrrho, qui, virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, reliquit.

auf unsere Ansicht von den Dingen entscheidend ein, so dass wir nie wissen, ob und wann wir in einem Zustand sind, in welchem wir die Dinge richtig auffassen. 5) Sitten, Herkommen, Gesetze, Glaube, Lehren verschiedener Menschen und Völker sind so verschieden, dass über das, was das Wahre und Rechte sei, nichts ausgemacht werden kann. 6) Wir nehmen Alles durch ein Medium, z. B. Luft, Licht, Farbe wahr, dessen Einfluss auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können. 7) Die verschiedenen Entfernungen der Gegenstände, ihre verschiedenen Lagen und Stellungen, ihre Verbindungen mit andern lassen zu verschiedenen Zeiten dieselben Gegenstände nach Grösse, Gestalt, Farbe, Aussehen überhaupt so verschieden erscheinen, dass wir nie sicher sind, sie so, wie sie an sich selbst sind, zu sehen und zu erkennen. 8) Die Eigenschaften der Dinge sind bedingt und ändern sich durch ihr Grössenmaass, durch Temperaturunterschiede, durch Unterschiede in der Schnelligkeit der Bewegung, in der Färbung u. s. f.; wir können also den Dingen nicht diese oder jene Eigenschaft unbedingt oder mit Sicherheit zuschreiben. 9) Die Eindrücke der Dinge sind ganz verschieden, je nachdem sie einem wahrnehmenden Subject alt oder neu, gewohnt oder ungewohnt sind. 10) Die Eigenschaften der Dinge, selbst wenn wir von ihnen wissen, sind doch nur Relationen eines Dings zum andern, durch deren Erkenntniss uns das Wesen des Dings nicht aufgeschlossen wird, und Relationen, die jeden Augenblick sich ändern können, weil sie etwas nur Zufälliges an den Dingen sind, z. B. oben und unten, rechts und links, leicht und schwer, gross und klein u. s. w., alles nur comparative, relative Eigenschaften, die nichts Objectives und Bleibendes aussagen.

Einer der Nachfolger des Aenesidemus, Agrippa, hob (D. L. IX, 88 f.) namentlich hervor, dass jeder Beweis eines neuen Beweises bedarf und sofort ins Unendliche, und dass man doch auf der andern Seite nichts Unbewiesenes zum Prinzip machen dürfe, da in diesem Fall Jeder wieder etwas Anderes mit gleichem Recht aufstellen könne. Agrippa erklärt somit die Wissenschaft (in Aristoteles' Sinn) für etwas Unrealisirbares, während die Tropen des Aenesidemus hauptsächlich

die Möglichkeit der Wahrnehmung und Erkenntniss des Natürlichen bestreiten.

Später, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, hat besonders der Arzt Sextus, mit dem Beinamen der Empiriker, weil er zu der empirischen Schule der Aerzte gehörte, den Skepticismus weiter ausgebildet. Wir besitzen von ihm drei Bücher Pyrrhonische Hypotyposen und eilf Bücher gegen die Μαθηματικοί (Grammatiker, Redner, Geometer, Arithmetiker, Astronomen, Musiker) und gegen die Philosophen (Logiker, Physiker, Ethiker). Auch er bestreitet hauptsächlich die Erkennbarkeit alles Dessen, was über die Erscheinungswelt hinausliegt, und greift daher mehr die Wissenschaft als die Erfahrung und empirische Praxis, mehr die philosophischen Systeme als den gemeinen Menschenverstand an. In praktischer Beziehung erstrebt der Skepticismus des Sextus geradezu eine Ausgleichung mit Leben und Wirklichkeit. Sextus gibt zu, dass das Prinzip der reinen Adiaphorie in der Praxis nicht durchzuführen sei, und daher auch der Skeptiker in Bezug auf sein Leben und Handeln der Erfahrung, dem Herkommen, der Ueberlieferung folge; er gibt desgleichen zu, dass man sich von den angenehmen und unangenehmen Eindrücken dieser und jener Dinge und Zustände durch keine Skepsis losmachen könne, und dass man daher in Beziehung auf das Natürliche oder Nothwendige nicht nach ἀπάθεια, sondern nur nach μετριοπάθεια, nach möglichster Behauptung einer ruhigen Stimmung, zu streben habe.

§ 52. Die mittlere und neue Akademie.

Auch die platonische Schule hat in ihrer spätern Entwicklung als sogenannte mittlere und neuere Akademie eine skeptische Richtung eingeschlagen. Vom eigentlichen Skepticismus aber unterscheidet sich die mittlere und neue Akademie dadurch, dass sie eine streng wissenschaftliche Haltung hat und zu gewissen bestimmten Ergebnissen des wissenschaftlichen Denkens zu gelangen sucht, während jener hienach gar nicht strebt, sondern damit zufrieden ist, allen Problemen des Denkens gegenüber zur Ruhe gekommen zu sein, gerade wie gegenüber dem Leben.

Stifter der sogenannten mittleren Akademie (D. L. IV, 28) ist Arcesilaus. Geboren um's Jahr 316 in Pitane (in Aeolis), übernahm er nach dem Tode des Krates den Lehrstuhl in der Akademie und starb im Jahr 241 v. Chr. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, so ist unsere Kenntniss seiner Lehre unvollständig und unsicher. Verehrer Plato's, aber auch Pyrrho's (D. L. IV, 32 f.), gab er den skeptischen Elementen der sokratisch-platonischen Philosophie eine weitere Entwicklung. Er trug seine Lehre in Form einer Polemik gegen fremde Ansichten, namentlich gegen die stoische Erkenntnisstheorie, vor [1]). Die Stoiker hatten die Gewissheit der Sinnenerkenntniss behauptet; Arcesilaus behauptete im Gegentheil, es gebe keine sichere Wahrnehmung. Die Stoiker hatten das Kriterium der Wahrheit in der φαντασία καταληπτική, d. h. in der Lebendigkeit und Ueberzeugungskraft einer Vorstellung gesucht; Arcesilaus entgegnete, eine falsche Vorstellung könne eben so viel scheinbare Ueberzeugungskraft haben, als eine wahre, die φαντασία καταληπτική könne folglich, da sie ebenso gut falsch als wahr sein könne, nicht Kriterium der Wahrheit sein; Cic. Acad. II, 24, 77: docebat, nullam tale esse visum (= φαντασίαν) a vero, ut non ejusmodi etiam a falso possit esse. Es ist also unmöglich, etwas zu wissen; und auch nicht einmal diess, dass wir nichts wissen können, können wir gewiss wissen [2]). Es bleibt folglich nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, ἐπέχειν. Im praktischen Leben dagegen, in der Wahl zwischen gut und bös, rieth er das εὔλογον, Wohlbegründete, oder diess, dass sich für eine Handlung mehr Gründe anführen lassen als für ihr Gegentheil, zur Richtschnur zu

1) Cic. de Orat. III, 18: Arcesilaus ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt primum instituisse, non, quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.

2) Cic. Acad. I, 12, 45: Arcesilaus negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. Sic omnia latere in occulto. Neque esse quidquam, quod cerni aut intelligi posset; quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam neque assensione approbare. Huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias dissereret.

nehmen [3]): im Gegensatz gegen die Skeptiker, welche ihre Zweifel auch auf die sittlichen Begriffe ausdehnten und behaupteten, der Unterschied zwischen gut und bös beruhe auf der Satzung, nicht auf der Natur.

Die nächsten Nachfolger des Arcesilaus waren unbedeutend: erst Karneades, geboren in Cyrene um 214, gestorben 129 v. Chr., ein Mann von grossem Scharfsinn, gab der Schule einen neuen Aufschwung; er war der Stifter der sogenannten neuen Akademie. Sein Verdienst besteht darin, den skeptischen Standpunkt der Schule wissenschaftlich begründet zu haben. Er hat sich nicht, wie Arcesilaus begnügt, diesen Standpunkt nur polemisch durchzuführen, den Dogmatismus nur zu widerlegen, sondern er hat auch den Begriff der Wahrscheinlichkeit, der nach der Lehre der neuen Akademie an die Stelle des Begriffs der Wahrheit tritt, genauer erforscht und die Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen gesucht. Seine Polemik war hauptsächlich gegen die stoische Erkenntnisstheorie gerichtet; er verdankte seine Berühmtheit vor Allem dem Scharfsinn, welchen er in dieser Bestreitung der Stoiker zu entwickeln Gelegenheit fand, und er sagte daher offen von sich selbst: »wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre ich nicht« (D. L. IV, 62). Er suchte gegen die Stoiker nachzuweisen, dass es kein Kennzeichen der Wahrheit gebe, und dass es folglich unmöglich sei, die wahre Vorstellung von der falschen zu unterscheiden [4]). Der Hauptnerv seiner Beweisführung war, dass es viele falsche Vorstellungen gebe, die den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, dass folglich die Grenzscheide der wahren und falschen Vorstellung nicht zu erkennen sei. Er pflegte daher hintereinander

---

3) Sext. Emp. VII, 158. A. lehrt: ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, denn: τὴν μὲν εὐδαιμονίαν περιγίγνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν· ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.

4) Sext. Emp. adv. Math. VII, 159: ὁ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωικοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου· καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος, καθ᾽ ὃν παρίσταται, ὅτι οὐδὲν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον· οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.

für und gegen jede Behauptung zu sprechen, ohne sich zu entscheiden, ja ohne dass man abnehmen konnte, auf welche Seite seine eigene Meinung sich neige [5]). Eine berühmte Probe dieser Kunst, jeden Gegenstand antinomisch zu behandeln, gab Karneades zu Rom, wohin er im Jahr 156 v. Chr. als athenischer Abgeordneter gekommen war. Er hielt hier hintereinander zwei Reden für und wider die Gerechtigkeit [6]). Die Consequenz dieses Standpunkts war, dass kein Wissen möglich sei, dass es folglich dem Wesen gezieme, sein Urtheil und seine Zustimmung zurückzuhalten (ἐπέχειν, ἐποχή). Dass dagegen im Gebiete des Handelns eine solche ἐποχή nicht statthaft, dass bei völliger Unentschiedenheit des Urtheils ein Handeln gar nicht möglich, folglich für die praktische Thätigkeit ein Kriterium nöthig ist, um zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsweisen wählen zu können, sah auch Karneades ein. Als dieses praktische Kriterium stellte er die Wahrscheinlichkeit (πιθανότης) auf. Beim Handeln müsse die wahrscheinlichere Vorstellung der unwahrscheinlicheren vorgezogen werden. Denn wenn es auch kein Wissen gebe, so gebe es doch verschiedene Stufen der Wahrscheinlichkeit, verschiedene Grade in der Stärke, mit welcher eine Vorstellung uns πρὸς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶται; es gibt, so unterschied Karneades, 1) Vorstellungen, die blos wahrscheinlich (πιθαναί) sind, weil sie sich uns zu vereinzelt darbieten, es gibt 2) Vorstellungen, die wahr-

5) Cic. Acad. II, 45, 139: Clitomachus (Schüler und Nachfolger des Karneades) affirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

6) Im Jahr 156 kam eine Gesandtschaft der Athener nach Rom, um den Erlass einer bedeutenden Geldbusse, die ihnen von Rom aus auferlegt war, zu erwirken. Die Gesandtschaft bestand aus dem Akademiker Karneades, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Kritolaus. Bei dieser Gelegenheit hielt Karneades eine Rede für und gegen die Gerechtigkeit: Cic. Rep. III, 6 (ap. Lact. Inst. V, 14): Carneades quum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de justitia copiose. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit, et justitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate, cujus firma et stabilis esse debet sententia, sed quasi oratorio exercitii genere, in utramque partem disserendi. Quod ille facere solebat, ut alios quidlibet asserentes posset refutare.

scheinlich und unbeanstandet sind (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι), weil sie von andern bestätigt werden, es gibt 3) Vorstellungen, welche wahrscheinlich, unbeanstandet und allseitig erforscht sind (π. καὶ ἀ. καὶ περιωδευμέναι), wenn alle mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen sich gleichfalls als wahrscheinlich und unbeanstandet ergeben haben. Auf das ethische Leben hat Karneades diese Lehre von den Wahrscheinlichkeitsgraden so angewendet, dass er lehrte, in Bezug auf gleichgültige Dinge könne man sich mit der blos wahrscheinlichen Vorstellung begnügen, in Bezug auf Wichtiges möge man sich an die unbeanstandete, in Bezug auf Nothwendiges, wie z. B. Glückseligkeit, an die allseitig erforschte Wahrscheinlichkeit halten (Sext. Emp. adv. Math. VII, 166 f., 184).

Trotz alles Scharfsinns, durch welchen Karneades sich auszeichnete, beurkundet sich auch in dem Skepticismus der Akademiker, in der Verzichtleistung auf das Wissen, in der Beschränkung des Erkennens auf die wahrscheinliche Meinung ein alterndes Nachlassen des wissenschaftlichen Geistes, ein Erlöschen der philosophischen Productivität.

Vierter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

§ 53. Uebergang auf den Neuplatonismus.

Schon die Systeme der Subjectivität beweisen, welche Entwicklung der Geist in den letzten Jahrhunderten der antiken Zeit genommen hat. Nimmer befriedigt von der objectiven Welt, zog sich das Subject mehr und mehr indifferent auf sich selbst zurück. Vergeblich suchte es einen festen Halt; bei dem Zerfall aller Lebensverhältnisse, bei der chaotischen Verwirrung aller Begriffe fand es keinen. Diese Unbefriedigtheit und Haltlosigkeit des Bewusstseins ging allmälig über in ein Gefühl des Ueberdrusses an der immer weniger Befriedigendes bieten-

den Gegenwart; der Zweifel an Allem, was einst der alten Welt als wahr und gut gegolten, erzeugte statt der vermeinten Seelenruhe vielmehr das Gegentheil; der sehnsüchtige Drang nach etwas Höherem als die erscheinende Welt, das Bedürfniss ein absolut Gewisses zu haben machte sich geltend. Diese Stimmung ist es, in welcher die Religionsbewegung der drei ersten christlichen Jahrhunderte wurzelt, und welche dem Christenthum den Eingang so sehr erleichterte. Abgestossen von der Wirklichkeit, unfähig im alten religiösen Glauben zu verharren und ungläubig gegen die widersprechenden Meinungen der Philosophen, sehnte man sich nach einer Erhebung über die Welt der Endlichkeit und verlangte nach reiner, zweifelloser Wahrheit; Befreiung von der Endlichkeit durch Erhebung zum Absoluten, Befreiung von aller Ungewissheit durch unmittelbare Einigung mit dem Absoluten wurde das Ideal des Zeitalters. Auch die Philosophie musste diesem Drang folgen und religiös werden. Die Philosophien dieser Zeit haben alle einen transcendenten, mystisch theosophischen Charakter. Was sie suchen, ist nicht das erscheinende Reale, sondern das jenseitige Göttliche, das Ueberweltliche, und der Weg, auf dem sie es suchen, ist nicht der des Denkens, sondern der Weg des unmittelbaren Schauens, der Ekstase, der Verzückung in das Mysterium der göttlichen Welt; mit diesem mystischen Treiben verbindet sich mannigfacher Aberglaube, Hang zu Zauberkünsten (Theurgie), Glaube an Wunder, Dämonen und göttliche Erscheinungen. Die Vermischung der griechischen und orientalischen Denkweise, die hauptsächlich in Alexandrien vor sich ging und dort die alexandrinische Religionsphilosophie erzeugte (ihr Hauptvertreter der Jude Philo, Zeitgenosse Christi), förderte diesen Zug des Zeitgeistes. Eine syncretistische Vermischung aller Religionen und Philosopheme kam auf; man gedachte auf diesem Wege die zerstreuten Spuren der Wahrheit zu sammeln, den religiösen Glauben von nationellen Einseitigkeiten und eingeschlichenen Verderbnissen zu reinigen und eine Philosophie zu stiften, die zugleich universale Religion sein könnte. Alle diese Bestrebungen und Vorstellungen jener Zeit fanden ihren concentrirtesten Ausdruck im Neuplatonismus, der dem bereits erstarkten Christenthum gegenüber den letzten, verzwei-

felten Versuch machte, der heidnischen Weltanschauung eine durch Rückgang zum Platonismus geläuterte, religiös und philosophisch befriedigende Fassung und Begründung zu geben, ein heidnisches Gegenbild des Christenthums zu stiften. Der Neuplatonismus bildet so den Endabschluss aller idealistischen Richtungen der griechischen Philosophie. Er verlässt den Realismus der dritten Periode, und geht, wie es in der zweiten geschehen war, darauf aus, aus einem idealen Prinzip der Dinge ein System objectiver Philosophie abzuleiten. Er ist die letzte, nicht unwürdige, wenn schon nicht mehr rein hellenische Kraftanstrengung des griechischen Geistes [1]).

§ 54. Geschichte des Neuplatonismus.

Gründer des Neuplatonismus ist Ammonius Sakkas, der ums Jahr 200 n. Chr. zu Alexandrien eine Schule der Philosophie stiftete, welche man die neuplatonische nannte, ein Name, der darin seinen Grund hat, dass die Neuplatoniker zunächst nur Schüler und Ausleger Plato's sein wollten, und in der That ihre meisten Ideen aus ihm geschöpft haben, wenn sie auch viel Aristotelisches und Stoisches miteinmischten. Da Ammonius selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, so gilt uns als erster Vertreter der neuplatonischen Richtung sein Schüler Plotinus, geb. zu Lykopolis in Aegypten 205 n. Chr., gest. 270, dessen zahlreiche philosophische Schriften sein Schüler Porphyrius in sechs Enneaden geordnet nach des Meisters Tod herausgab (Plot. Opp. ed. Creuzer, Oxford 1835; ed. Kirchhoff, 1856). Diese Schriften Plotins sind uns die treueste und frischeste Quelle des ächten Neuplatonismus. Plotin lehrte in Rom, wo er grosses Ansehen genoss und viele Schüler um sich versammelte, die ihn als übermenschliches Wesen verehrten. Zur Verbreitung der plotinischen Lehre hat das Meiste beigetragen Porphyrius, geb. in Phönicien (oder Syrien) 233 n. Chr., gest. um 304, der gleichfalls zu Rom lebte und lehrte, und durch seine fassliche und geschmackvolle Darstellung dem Neuplatonismus viele Freunde erwarb.

---

1) Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854. Zeller III, 2 S. 368—772.

Nach Porphyrius hat dessen Schüler Jamblichus, aus Cölesyrien stammend, am meisten Ruhm erlangt; er hat sogar seinen Lehrer verdunkelt, obwohl er ihm philosophisch nicht gleichstand. Von seinem Leben wissen wir nur so viel, dass er im Orient gelehrt hat, und unter Constantins Regierung gestorben ist [1]). Er hat auf die Entwicklung des Neuplatonismus insofern einen ungünstigen Einfluss geübt, als er ihm noch mehr Abergläubisches beigemischt hat. Während die älteren Neuplatoniker, ein Plotin und Porphyr, die Anschauung Gottes mittelst der Ekstase für das höchste Ziel der Philosophie erklärt hatten, legte Jamblich auf Mantik, zauberische Mittel, Bilderverehrung u. s. w. grossen Werth. Philosophisch hat er dem Syncretismus gehuldigt, und namentlich die pythagoreische Zahlenmystik in den Neuplatonismus eingeführt.

Der letzte bedeutende Mann der Schule war Proklus [2]). Geboren zu Byzanz im Jahr 410, begab er sich, um Philosophie zu treiben, nach Athen, wo er den Unterricht der Neuplatoniker Plutarch und Syrian genoss, hierauf als Nachfolger des Syrian den Lehrstuhl der Schule bestieg, und im Jahre 485 starb. Proklus hat den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule auf merkwürdige Weise mit haarspaltender Dialektik verknüpft. Er hat durch sein systematisches Verfahren den Neuplatonismus zum formellen Abschluss gebracht. Er war ein ebenso gelehrter als fruchtbarer Schrift-

1) Eunapius aus Sardes (um 400 n. Chr.) schrieb seine Biographie (βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν, Biographien von 23 Philosophen jener Zeit, herausgegeben von Boissonade 1822); hat aber aus seinem Leben nicht viel mehr mitgetheilt, als einige abenteuerliche Beispiele seiner Wunderkraft. Von seinen zahlreichen Schriften hat sich nur noch Weniges erhalten, was grösstentheils einem grössern Werke des Jamblich über die pythagoreische Philosophie angehört und durch Entwicklung dieser Philosophie zum Studium der platonischen vorbereiten sollte. Wir besitzen davon noch fünf Bücher: das erste ist eine Darstellung des Lebens des Pythagoras und seines Bundes. Von vielen andern Werken, die er geschrieben hat, sind nur die Titel aufbewahrt.

2) Unsere einzige Quelle für die Kenntniss seines Lebens ist die Biographie des Marinus, herausgegeben von Boissonade, 1814, auch im Anhang von Cobet's Diogenes Laert. Diese Biographie ist höchst panegyrisch. Sie stellt den Proklus als vollkommenes Muster aller philosophischen und theurgischen Tugenden dar.

steller, von dem wir noch ausführliche Commentare zum Plato besitzen [3]).

Der spätere Neuplatonismus, wie er sich seit Jamblich entwickelt hat, unterscheidet sich vom ältern, plotinischen durch das Ueberhandnehmen der Mystik und des Aberglaubens. Plotinus hatte zwar die Möglichkeit der Magie und Zauberei zugegeben, aber für sich selbst keinen Gebrauch davon gemacht. Dagegen hat die spätere Schule die Theurgie, d. h. die Kunst, Götter und Dämonen durch zauberische Einwirkungen zu zwingen, höher gestellt als die Philosophie, und dem tollsten Aberglauben an Wahrsagerei, Zauberei, Visionen und weissagende Träume gehuldigt. So erzählten von Jamblich seine Schüler, er erhebe sich im Gebet mehr als zehn Ellen über die Erde. Von Proklus wird erzählt, er habe vorbedeutende und offenbarende Träume gehabt, durch welche ihm z. B. kundgethan worden sei, dass in ihm die Seele des Pythagoreers Nikomachus wohne; ferner, er habe durch sein Gebet Krankheiten geheilt, habe durch Zaubermittel Regen bewirkt und Erdbeben gestillt. Die meisten bedeutenderen Neüplatoniker der spätern Zeit haben göttliche Werke vollbracht und in die Zukunft geschaut. Alle schwärmerischen Elemente des sterbenden Heidenthums verbanden sich zuletzt mit dem Neuplatonismus, so dass beide, Heidenthum und Neuplatonismus, Hand in Hand mit einander untergingen. Dieser Untergang des Neuplatonismus wurde jedoch nicht blos durch seine Altersschwäche und innere Erschöpfung herbeigeführt, sondern auch durch äussere Gewalt. Seit dem Siege des Christenthums wurde das Heidenthum von den christlichen Kaisern verfolgt. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der heidnischen Religion, deren letzte Vorkämpferin die neuplatonische Philosophie war, zu einer gedrückten und in Zurückgezogenheit lebenden Secte geworden. Die Tempel standen verödet, heidnische Religionsübungen durften nur noch im Geheimen begangen werden. Endlich führte Kaiser

3) Seinen Commentar zum ersten Alcibiades hat Creuzer 1821, zum Cratylus Boissonade 1820, zum Parmenides Stallbaum 1840, zum Timäus Schneider 1847 herausgegeben. Ausgabe seiner Werke von Cousin in 6 Bänden 1820—1827.

Justinian einen entscheidenden Schlag gegen die heidnische Philosophie, indem er im Jahr 529 ein Edict erliess, das verordnete, dass Niemand mehr zu Athen Philosophie solle lehren dürfen. Daher wanderten die vorzüglichsten der damaligen Philosophen der neuplatonischen Schule, unter ihnen Simplicius, der gelehrte Ausleger des Aristoteles, nach Persien zum König Chosroes aus, der im Rufe stand, ein philosophischer Fürst im Sinne Plato's zu sein. Sie fanden sich jedoch getäuscht, und kehrten wieder nach Athen zurück [4]), wo übrigens ihre Schule geschlossen blieb. Mit ihnen ging die heidnische Philosophie zu Grabe.

§ 55. System des Neuplatonismus nach Plotin.

1. Das Schauen des Absoluten.

Mit dem Verfall der älteren philosophischen Schulen und unter Einwirkung des Skepticismus hatte sich allmälig ein Misstrauen gegen alles dialektische Philosophiren ausgebildet. Man verzweifelte am philosophischen Denken. Und doch ging das Streben des Geistes auf ein schlechthin gewisses Erfassen des Göttlichen, mit welchem Eins zu werden der Drang des von allem gegebenen Sein und Wissen unbefriedigten Zeitalters war (§ 53). Von diesem Drang beseelt versuchte man mit Ueberspringung aller dialektischen Vermittlung das Absolute zu ergreifen durch ein unmittelbares inneres Schauen, das alle Trennung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen absolut vernichten sollte. Das »Höchste«, lehrt Plotin, kann weder durch die Sinne erfasst werden, denn alles Aeusserliche und Körperliche ist wesenloser Schatten, und die sinnliche Empfindung ein Traum; noch durch das reflectirende oder vermittelte Denken (λογισμός, διάνοια), denn dieses ist mit der sinnlichen Vorstellung aufs engste verbunden, und führt über das Sinnliche und Zeitliche nicht hinaus; nicht einmal durch die rein apriorische Thätigkeit der Vernunft (νόησις), denn auch bei dieser findet noch eine Zweiheit, eine Trennung zwischen dem

4) Ausführlich bei Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulenin Athen S. 60 ff.

Denkenden und dem Gedachten statt, das Subject hat das Object noch ausser sich; sondern einzig durch eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem göttlichen, wobei aller Unterschied des göttlichen und menschlichen Seins aufhört: durch ein Schauen (θεᾶσθαι) des Uebersinnlichen kommt die Einigung mit ihm zu Stande. Bei diesem Schauen hören alle Begriffe auf; die Bestimmtheit des Denkens und die Klarheit des Selbstbewusstseins verschwinden in einem Zustand mystischer Verzückung (ἔκστασις, ἐνθουσιᾶν); die Seele verliert ihr Selbstbewusstsein, indem sie mit dem Ur-Einen ganz Eins wird; sie geräth in einen Zustand der Trunkenheit, der über jeden sonstigen Genuss geht und nicht mit Worten beschrieben werden kann. Natürlich kann ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein; Plotin erzählt jedoch, dieses Schauen des Göttlichen und die völlige Einigung mit ihm oftmals an sich selbst erfahren zu haben (Enn. IV, 8, 1).

2. Das Wesen des Absoluten.

Soll das Bewusstsein die Gewissheit haben, durch sein Schauen des Göttlichen wirklich das Höchste, das Absolute, erreicht zu haben, so muss von diesem Göttlichen alle und jede Bestimmung, durch die es wiederum verendlicht werden könnte, entfernt werden. Wie subjectiv nicht der νοῦς oder das Denken, sondern das, was über dem Denken steht, die einfache intellectuelle Anschauung, das Erste und Höchste ist: so kann auch objectiv das oberste Prinzip der Realität nur das absolut Einfache sein, es darf nicht ein in sich getheiltes Sein, wie z. B. das Denken es ist, noch weniger eine in Elemente auflösbare Substanz sein; es muss vielmehr Dasjenige sein, aus welchem aller und jeder Unterschied erst seinen Ursprung hat, das aber selbst noch über allen Unterschied erhaben ist. Wenn so das Absolute das schlechthin Einfache (ἁπλοῦν) ist, so kann es auch nicht in Begriffe gefasst, nicht mit Worten definirt werden; es ist schlechthin transscendent (ἐπέκεινα πάντων), unbegreiflich, folglich auch der Sprache unerreichbar [1]: man kann nur Negatives von ihm aussagen: z. B. es sei ohne Grenzen, uner-

---

1) ὄνομα αὐτῷ οὐ προσήκει, Enn. VI, 9, 5.

messlich an Kraft (ἄπειρον, οὐ πεπερασμένον), gestaltlos (ἄμορφον), ohne Qualität (ἀνείδεον) oder vielmehr über aller Gestalt und Qualität. Plotin spricht ihm daher Denken (νόησις), Wollen (βούλησις) und Thätigkeit (ἐνέργεια) ab: das Denken, weil der Denkende eines Objects zum Denken bedürfe; den Willen und die Thätigkeit, weil diese ein Streben nach einem ausser dem Subject liegenden Guten seien: wogegen das Urwesen als ein schlechthin Bedürfnissloses und Selbstgenugsames gedacht werden müsse. Ja, sogar Leben und Sein spricht Plotin seinem Urwesen ab: denn alles Sein sei bestimmtes Sein, das oberste Prinzip dagegen müsse dem bestimmten Sein vorausgehen. Nur drei positive Prädicate legt Plotin seinem Urwesen bei: er nennt es das Erste (τὸ πρῶτον), das Eine (τὸ ἕν), das Gute (τὸ ἀγαθόν). Allein Plotin gibt selbst zu, dass das Prädicat τὸ ἕν keine positive Wesensbestimmung des Absoluten sei, dass es nur die negative Bedeutung habe, alle Vielheit von ihm auszuschliessen. Ebenso verhält es sich mit dem Prädicat des Guten: auch dieses ist keine Wesensbestimmung des Absoluten, denn Plotin sagt ausdrücklich, das Absolute sei gut nicht an sich, sondern in seinem Verhältniss zur Welt, sofern es ihr (wie die platonische Idee des Guten) Sein und Bestehen gibt[2]). So gewähren also diese beiden Begriffe keine wirkliche Erkenntniss des unendlichen Wesens: man kann von diesem positiv nicht aussagen, was es an sich, sondern nur, was es im Verhältniss zur gewordenen Welt ist: in dieser Beziehung ist es absolute Causalität, αἴτιον τῶν πάντων oder πρώτη δύναμις. Diess also, dass Gott absolute Ursache, Macht und Kraft ist, ist die einzig positive Bestimmung, die Plotin über sein Urwesen aufstellt; seine übrigen Aussagen sind im Grunde alle negativ.

3. Die Entstehung des Seienden.

Sofern das Urwesen absolute Macht und Kraft ist, wirkt es schöpferisch und erzeugt Anderes. Alles, was ist, ist ein Erzeugniss dieses schöpferischen Herausgehens des Urwesens aus sich selbst. Wie sich jedoch Plotin das Hervorgehen der Dinge

---

2) VI, 7, 41: οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις· ταῦτα γὰρ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δ' οὐκ ἂν δέοιτο αὐτοῦ.

aus Gott gedacht, und wie er dasselbe mit der vorhergegangenen Ausschliessung aller Thätigkeit aus dem Begriff Gottes vereinigt hat, darüber hat er sich nur in Bildern ausgedrückt. Das Urwesen, sagt er, sei vermöge seiner Fülle gleichsam übergeflossen; wie eine Quelle Flüssen den Ursprung gebe, ohne in dieser Ausströmung sich zu erschöpfen, so habe auch das Urwesen ohne Verminderung oder Veränderung seiner Substanz die Dinge erzeugt; die Gottheit sei gleichsam eine Sonne, welche das Universum wie Lichtstrahlen ausströme. Dass sich Plotin dieser Bildersprache bedient, hat darin seinen Grund, dass er von dem Prozess der Entstehung der Welt keinen philosophischen Begriff geben konnte, da ein solcher bei seiner abstracten Gottesidee gar nicht möglich war. Eine eigentliche Emanation aus Gott ist die Welt nach plotinischer Lehre nicht: Plotin hat dieser Vorstellung, obwohl sie seinen Bildern und Gleichnissen häufig zu Grunde liegt, ausdrücklich widersprochen, und sie ist auch mit seinem Gottesbegriffe unverträglich; denn bei jeder Emanation gibt das Emittirende einen Theil seiner Substanz an das Emanirende ab, während nach Plotin bei der Erzeugung des Universums eine solche Mittheilung des göttlichen Wesens nicht stattgefunden haben kann, da er sich das Urwesen als absolut in sich selbst beschlossen und geschieden von allem Endlichen denkt. Er lehrt daher, das Abgeleitete verhalte sich zum Ersten oder zum Urwesen nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache; das Universum sei nicht aus der Substanz des Urwesens genommen, sondern nur durch dessen wirkende Kraft hervorgerufen. Allein auch diese Ursächlichkeit des Urwesens ist mit dem plotinischen Begriffe dieses Urwesens schwer zu vereinigen; denn für die Ursache ist es Bedürfniss und Nothwendigkeit, zu wirken[3]), während das Urwesen Plotin's absolut sich selbst genügend und keines Andern bedürftig sein soll. Es bleibt durchaus unklar, wie das Erste ein Zweites erzeugen kann, ohne sich dabei zu betheiligen.

3) Wo das Wirken freier Entschluss ist, ist diess allerdings nicht nothwendig: aber bei Plotin ist der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen nicht durch einen Willensact vermittelt, sondern durch innere Nothwendigkeit herbeigeführt.

4. Die Stufenfolge des Seienden.

Das von dem Urwesen zuerst Erzeugte ist unter allem Seienden das ihm am nächsten Stehende, aber es ist bereits unvollkommener als das Erste; denn die Ursache ist immer und nothwendig vollkommener und kräftiger, als das von ihr Gewirkte. Dieser Fortgang vom Vollkommenern zum Unvollkommenern findet aber auch weiterhin statt, bis zu den niedersten Formen der Existenz herab; je weiter etwas von der ersten Ursache entfernt, durch Mittelursachen von ihr getrennt ist, desto unvollkommener ist es. Die Gesammtheit des Seienden stellt somit eine absteigende Stufenfolge dar, deren oberste Glieder allein mit dem Urwesen noch in näherer Wesensverwandtschaft stehen. Die Stufenfolge, in welcher das Seiende entstanden ist, denkt sich Plotin so. Das erste Erzeugniss des Urwesens ist der νοῦς, das Denken, die Intelligenz, der Einfachheit des Einen noch näher durch ihr rein geistiges Wesen, aber bereits Unterschied und Gegensatz (Denkendes und Gedachtes), Leben und Bewegung (Denkthätigkeit) in sich enthaltend. Diese oberste Intelligenz Plotin's ist ganz der aristotelische νοῦς, nur von der ersten Stelle zur zweiten herabgerückt. Der von dem νοῦς producirte Inhalt seines Denkens sind die Ideen, die (platonischen) Urbilder alles concreten Seins; der νοῦς ist nach dieser Seite der κόσμος νοητός, in welchem diese Ideen noch zur Einheit unter sich befasst subsistiren; er ist der Schöpfer der idealen Vielheit der Formen, wie das Eine Schöpfer des Seins überhaupt. Aus dem νοῦς geht vermöge seiner productiven Kraft, die er vom Einen hat, das Prinzip des realen Lebens hervor, die Seele, und zwar zunächst die allgemeine oder Weltseele, welche aber sodann auch die von ihr erzeugten Einzelseelen in sich begreift. Die ψυχή ist die Grenze der intelligibeln Welt, sie ist noch in Gemeinschaft mit dem νοῦς, der seine Intelligenz an sie mittheilt, und sie sowohl die Ideen der vielen Dinge als das Ur-Eins schauen lässt; aber sie reicht bereits auch in die Sinnenwelt hinüber. Denn die Seele tritt in Verbindung mit dem letzten unvollkommensten und hiedurch die Reihe des Existirenden begriffsgemäss abschliessenden Element, mit der Materie (ὕλη), sie wendet sich in die Materie

hinein, um sie nach den idealen Urbildern des κόσμος νοητός zu gestalten und zu formen und ihr eigenes Leben ihr mitzutheilen. Durch diese Verbindung der Seele mit der Materie entsteht die **Erscheinungswelt**, das durch Ordnung und Gestaltenfülle immer noch schöne, aber doch nicht wahrhaft wirkliche, in stetem Fluss und Wechsel auf und nieder wogende Abbild der intelligibeln Welt. Denn die Materie, aus welcher sie geformt wird, ist nichts Wirkliches, sie ist bloser Schein, blose Möglichkeit des Seins, und sie ist ebenso formlos, bleibender Form oder festen Seins unfähig, ja formfeindlich, als sie für die Form empfänglich ist. Diese Auffassung der Materie als des Nichtseienden schliesst sich an Plato an; nur geht Plotin darin über Plato hinaus, dass er die Materie entschieden als das Urübel (πρῶτον κακόν) fasst, als den Grund alles Schlechten und Bösen in der sinnlichen Welt und von hier aus auch in der Seele, die, an sich göttlich und gut, nur durch den Contact mit der Materie dem Bösen und dem Uebel anheimfallen kann.

5. Das subjective Geistesleben.

Die praktische Consequenz dieser Lehre, welche die dualistische Seite des Platonismus zur einzig massgebenden macht, ist die Flucht des Geistes aus der niedern sinnlichen Welt. Wie die Weltseele, so stehen auch die einzelnen Seelen in der Mitte zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Region des Daseins. Sie sind aus der Vernunftwelt, der Welt des νοῦς, ihrer eigentlichen Heimath, wo sie sich aufgehalten haben, ehe sie ins Zeitleben eintraten, herabgestiegen und ins Sinnliche eingegangen, um dasselbe zu gestalten und zu beleben. Dieses Eingehen in die Körperwelt bewirkt, dass die Seele ihres himmlischen Ursprungs vergessend an das Materielle sich verliert, und so Gefahr läuft, in demselben unterzugehen, ihres Verbandes mit der göttlichen Welt, ihrer Reinheit, Kraft und Glückseligkeit auf immer beraubt zu werden. Die Aufgabe des Menschen kann daher nur die sein: seiner wahren Heimath wieder zuzustreben, alles Das von seiner Seele loszulösen, was zu ihrem wahren Wesen nicht gehört, die Bande des Körperlichen mehr und mehr abzustreifen. Diese Reinigung (κάθαρσις)

vom Sinnlichen, vom Thier am Menschen, ist die wahre Tugend, und Hauptsache ist daher die Enthaltsamkeit von Allem, was die Seele an die Sinnlichkeit und an den Körper fesseln kann. Durch solche Erhebung über das Sinnliche, durch das Streben nach rein geistigem Sein und Leben wird die Seele immer fähiger, sich zum Wiedererkennen ihrer intelligibeln Natur, ihrer überirdischen Heimath, ihrer unzertrennlichen Verbindung mit dem νοῦς und durch ihn mit dem Ur-Einen emporzuschwingen; sie erlangt damit nach dem Tode des Körpers die wirkliche Rückkehr in die obere Welt, und sie gelangt, je mehr sie sich vom Einzelnen und Sinnlichen abkehrt und sich in sich selbst zurückwendet, dadurch auch schon mitten im irdischen Leben zum Schauen des Urgrunds und damit zu der durch nichts zu überbietenden Seligkeit, sich selbst als mit Gott Eins, ihres göttlichen Wesens wieder theilhaftig geworden zu wissen.

Eine wesentliche Aenderung hat die Philosophie des Neuplatonismus durch ihre spätern Vertreter von Porphyr bis Proklus nicht erfahren. Die polytheistische Vervielfältigung der Wesen und Kräfte der intelligibeln Welt, welche von diesen Spätern [4]) vorgenommen wurde, hat trotz allen Scharfsinnes, den besonders Proklus darauf verwendete, kein rein philosophisches Interesse; sie ist von eingreifender Bedeutung für die theologische Entwicklung des Neuplatonismus, aber nicht mehr für die Geschichte der Philosophie.

---

4) Vgl. Kirchner S. 209 ff.

Zusätze.

Zu S. 175. Der Theätet wird, wegen der in der Einleitung (p. 142) sich vorfindenden Anspielung auf eine Schlacht bei Korinth, gewöhnlich in die Zeit des ersten korinthischen Kriegs (394—387) gesetzt, und zwar (s. Zeller II, 1, 353) in die ersten Jahre desselben. Dagegen rückt ihn und mit ihm den Sophistes und Politikus Rohde (Ueber die Abfassungszeit des Th., n. Jahrb. für Philol. 1881 H. 5) in die Zeit nach 374 herab. Isokrates sagt in der Einleitung zu seiner p. 374 geschriebenen Lobrede auf den König Evagoras: »die Weisen reden sonst über Alles, aber ἀνδρὸς ἀρετὴν διὰ λόγων ἐγκωμιάζειν, das ist schwer, καὶ περὶ τῶν τοιούτων hat bis jetzt Keiner von ihnen geschrieben.« Daraus zieht Rohde den Schluss: vor 374 gab es in Griechenland keine in Prosa verfassten Enkomien auf Zeitgenossen; im Theätet aber werden bei der Schilderung der Redekünstler der Zeit (p. 174 f.) ἐγκώμια auf Könige und Tyrannen und Aehnliches erwähnt; folglich ist der Th. nach 374 geschrieben. Ich glaube:

1) die Aeusserung des I., noch »keines Mannes Tugend« (c. 3), noch keine »ἄνδρες ἀγαθοί der Gegenwart« (c. 2) seien von Rednern verherrlicht worden, — diese Aeusserung schlösse das Vorhandensein schmeichlerischer ἐγκώμια auf Könige, Tyrannen u. dgl. gar nicht aus (eben Lobrednereien solcher schlechten Sorte hat natürlich Plato bei seiner geringschätzigen Schilderung im Auge).

2) Es ist nicht zu erweisen, dass P. von geschriebenen ἐγκώμια spreche. Er redet im ganzen Zusammenhang (p. 172—177) nicht von Logographen, sondern von activen, in Gerichtshöfen und ähnlichen Orten auftretenden ῥήτορες (172, c. vgl. 173, c. d. 174, c). Er sagt, man müsse »hören«, wie Könige und Tyrannen ἐγκωμιάζονται (174, d); er geht von da weiter über zu Lobpreisungen von 10000 Plethren Landes als wunderwie grossen Reichthums; er fährt fort, man »höre« Leute »ὑμνεῖν«, die 7 reiche Ahnherrn haben; und er schliesst mit dem Spott auf Leute, die sich selbst berühmen, 25 Ahnen bis zu Herakles hinauf zählen zu können. Von Rednern ist bei den Letztgenannten gar nicht mehr die Rede; die Lobpreisungen wegen eigenen oder Ahnenreichthums weisen gleichfalls nicht auf Redner nothwendig hin, keinenfalls nothwendig auf schreibende Redner, sie konnten mündlich da oder dort vorgebracht werden, sie konnten etwa auch in Lobgedichten (»ὕμνοι«) auf Diesen oder Jenen ent-

halten sein; Könige und Tyrannen konnten gleichfalls mündlich in Prunkreden verherrlicht werden.

3) Die Worte τύραννον ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον (174, d) setzen zudem nicht nothwendig ganze Reden voraus; sie können ebensogut von gelegenheitlichen kürzeren ἔπαινοι (ib.) auf Tyrannen u. s. f. verstanden werden, wozu die Auslassung des Polus über Archelaus Gorg. p. 471 ein Beispiel abgibt. Wie die Lobrednereien auf Land- und Ahnenreichthum wohl meist kürzere, innerhalb eines grössern Zusammenhangs vorgebrachte ἔπαινοι eines Mannes, eines γένος (174, e), nicht aber ganze ἐγκώμια waren, so kann es auch bei den Tyrannen u. s. f. der Fall gewesen sein.

Noch möchte ich zu 2) daran erinnern, dass Plato p. 174, d selbst angibt, dass er nicht blos ἐπαίνους (von Rednern, Dichtern), sondern auch τὰς τῶν ἄλλων μεγαλαυχίας im Auge hat; zu ihnen wird z. B. das Sichselbstberühmen der Herakliden p. 175, a gehören [σεμνυνομένων kann wegen seiner Coordination mit ἀναφερόντων ib. und οὐ δυναμένων p. 175, b nur medium, = gloriari, sein]. Falsches Rühmen jeder Sorte will er geisseln, obwohl die Redner zunächst es sind, die ihm den Anlass zu diesem ganzen Excurs p. 172—177 gegeben haben.

Zu S. 185. Der Parmenides könnte, wenn man den zweiten Theil direct nimmt, als Persiflirung der ganzen eleatisch-platonischen Einslehre, von Seiten eines Dritten, erscheinen. Er kommt ja p. 166 darauf hinaus: ob man das Eins als existent oder als nicht existent setzt, in beiden Fällen ergibt sich das contradictorisch Entgegengesetzte für es und für das Andere zugleich (vgl. z. B. p. 160—163 mit 142—155). Aus dem Eins kann man Alles, somit Nichts ableiten; es ist ein leerer Begriff, ein Phantom (vgl. die von Rohde angeführte lehrreiche Schrift von Apelt, Us. über P. 1879, S. 5). Allein dieser Annahme widerspricht der ächt platonische, gründliche, ernstwürdige erste Theil. Vielleicht ist die Sache so. P. 129 (1. Th.) sagt Sokrates (mit diesen Worten das Hauptthema des ganzen Dialogs angebend): »Das werde ich bewundern, wenn Einer ὃ ἔστιν ἓν αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἓν« κ. τ. λ. Was ist diess Anderes, als das Prinzip der ganzen plat. Philosophie, dass ἓν πολλά, πολλὰ ἓν ist (Phileb. p. 14 ff. Rep. VII, 524 ff.)? Den Beweis, dass ἓν πολλὰ, führt P. p. 142—155 (2. Th.) wirklich. Allerdings beweist er auch das Gegentheil, dass ἓν nicht πολλὰ (ja überhaupt nicht) ist (p. 137—142), und so auch noch gar vieles andere Antithetische. Aber: das hat den indirecten Zweck, darzuthun, dass man allerdings beweisen kann, ἓν sei πολλά; genauer: es soll dialektisch gezeigt werden, dass sich aus dem ἓν gar Manches und so auch das von S. Geforderte (das platonische ἓν, das zugleich Vielheit ist) deduciren lässt. Dazu aber kommt noch ein weiteres Moment. P. beweist das Gegentheil davon, dass ἓν πολλά sei, auch deswegen, weil das geschichtliche Decorum es verlangt. Dem P. konnte ein Beweis davon, dass es πολλά gebe, ja das ἓν selbst πολλά sei, nur dann in den

Mund gelegt werden, wenn man ihn auch das Entgegengesetzte beweisen liess; Plato konnte dem P. nicht den »Selbstmord« zumuthen, sein eigenes Prinzip, dass nur ἓν sei, zu widerlegen (Apelt, S. 50); wohl aber konnte er, wenn er ihn einmal als Grossmeister vielseitigster Dialektik auftreten lassen wollte, ihm innerhalb einer Reihe mehrerer ἀποδείξεις (unter ihnen auch die, dass ἓν nicht πολλά) auch die ἀ., dass ἓν πολλά, beilegen. — Die Reichhaltigkeit der antithetischen Argumentationen in Th. 2 ist vielleicht Opposition gegen die megarische Sterilität, und energische Hinweisung darauf, dass man nicht ein paar dürre Thesen aufstellen (p. 135 f.), sondern Alles nach allen Seiten betrachten soll; insofern ist P. auch Bild des wahren φιλόσοφος (S. 175), wiewohl das ganze Argumentenspiel »παιδιά« heisst (p. 137), weil es nur auf dialektisches Influssbringen des starren Eins, nicht auf eigentlich logische Behandlung des Problems angelegt ist. Also: der P. ist dialektische Apologie der pl. Lehre, dass es Ideen gebe, und Widerlegung der abstracteleatischen Lehre vom Eins nebst Warnung vor steril abstractem Philosophiren überhaupt, wie es sich bei eleatisch Denkenden herausgebildet hatte.

Berichtigungen.

S. 35 Lin. 14 v. u. ist zu lesen: § 11.
» 79 » 20 v. o. » » » dieses.
» 83 » 4 v. u. » » » ἐπραγματεύθησαν.
» 98 » 1 v. u. » » » Arist. Phys. VII, 5. Simpl. ad h. l.
» 99 » 1 » » » » » h. l.
» 109 » 1 » » ist beizusetzen: id. Plat. Prot. p. 328.
» 163 » 8 » » ist zu lesen: ἀκούομεν.
» 171 » 16 » » u. s. » » Zeller II, 1 etc.
» 190 » 2 v. o. » » » » der Phaedo und die Republik.
» 208 » 2 v. u. » » » » Systematisirt.
» 224 » 20 v. o. » » » » Phaed. 108 ff.
» 303 » 1. 2. 6 v. u. » » » νοοῦν, νοούμενον.
» 346 » 2 v. o. » » » » ihm.
» 355 » 19 v. u. » » » » Halle, der.

